



۱۸۸۲
 احمد زاهد زمری راسخ
 احمد اعد
 احمی

کتاب ۲۵۰۰

٢١٩	الميزان والاعراض والكسب والايام	الامم بالعرفان من المشرق	٢٢٢	٢٢٣
٢٢١				
٢٢٢				
٢٢٣				
٢٢٤				
٢٢٥				
٢٢٦				
٢٢٧				
٢٢٨				
٢٢٩				
٢٣٠				
٢٣١				
٢٣٢				
٢٣٣				
٢٣٤				
٢٣٥				
٢٣٦				
٢٣٧				
٢٣٨				
٢٣٩				
٢٤٠				
٢٤١				
٢٤٢				
٢٤٣				
٢٤٤				
٢٤٥				
٢٤٦				
٢٤٧				
٢٤٨				
٢٤٩				
٢٥٠				
٢٥١				
٢٥٢				
٢٥٣				
٢٥٤				
٢٥٥				
٢٥٦				
٢٥٧				
٢٥٨				
٢٥٩				
٢٦٠				
٢٦١				
٢٦٢				
٢٦٣				
٢٦٤				
٢٦٥				
٢٦٦				
٢٦٧				
٢٦٨				
٢٦٩				
٢٧٠				
٢٧١				
٢٧٢				
٢٧٣				
٢٧٤				
٢٧٥				
٢٧٦				
٢٧٧				
٢٧٨				
٢٧٩				
٢٨٠				
٢٨١				
٢٨٢				
٢٨٣				
٢٨٤				
٢٨٥				
٢٨٦				
٢٨٧				
٢٨٨				
٢٨٩				
٢٩٠				
٢٩١				
٢٩٢				
٢٩٣				
٢٩٤				
٢٩٥				
٢٩٦				
٢٩٧				
٢٩٨				
٢٩٩				
٣٠٠				
٣٠١				
٣٠٢				
٣٠٣				
٣٠٤				
٣٠٥				
٣٠٦				
٣٠٧				
٣٠٨				
٣٠٩				
٣١٠				
٣١١				
٣١٢				
٣١٣				
٣١٤				
٣١٥				
٣١٦				
٣١٧				
٣١٨				
٣١٩				
٣٢٠				
٣٢١				
٣٢٢				
٣٢٣				

حکم العزیمت ید جعفر
 عوارده تالاولو الودیه و طریقه
 و طریقه محمد علیہ العبد المذنب



4. A

Süleyman	200
Kış	200
Yeni	200
E. K. K. K.	308

5259

[illegible]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب يسر داعن غير مياكريم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه • والخلق على سيد انبيائه • وعلى اكرم احبابه • اى على آله واهله
 الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عدم من محبوسه • فاقبل الفضيل ههنا بمعنى الزيادة على
 من اصفاه به وح لا يجب المطابقة له قوله افرادا دمجاً ومبتملاً على مذهب ان يريد به علياً ربي
 الله عنه بل وان لا يكون المكتوب بصورة على حرفاً جازاً بل اسم مجرور معطوفاً على سيد انبيائه • وتبين
 ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلى الله عليه وسلم فاني جيب الى ما سئلت من نحو مسائل الكلام
 وترتيبها على ابلغ النظام شيراً الى عهد فوايد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي
 اعتادي عليه ومن الله اسأل العصمة والتداد وان يجعله ذخراً لئيم العاد وسميته بخير العقائد وزينته
 على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى والتقدم الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد وحوال
 المعاد لا يستل باثبات العقل بل يحتاج بها الى السمع من العلم والعلم في المقارن الالهية هو البني الاتفاق
 والامام ايضا عند بعض دما يستقل العقل اما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى وجود وهو العدم
 اما ما نورعائه واغرفا لاجرم رب الصنف كتابه على ستة مقاصد الاول في الامانة العامة الثانية في الجوهر والعرض الثالث
 في اثبات الصانع وصفاً الرابع في النبوة الخامس في الامانة السادسة المعاد ووجه الترتيب ظاهر المقصد الاول
 في الاثبات العامة اى ما لا يخبر بشئ من قيام الوجود التي في الواجب والجوهر والعرض لما اورد كلاهما مختص
 بواحد منها اى بابيه احتاج الى اثبات معرفة احوال المشتركة اما بين الثلاثة كالوجود والغيبة ادين الاثنين كالامية
 والمعلولية فالغيبة عن الانتفاع بكونه من احوال العدم وعن الوجوب والتم كونهما من احوال الوجود ولذلك
 اورد في فصل الوجود والعدم فيه فصل ثلثه لاخصار الاثبات العامة بالاستقراء في الوجود والعلم وما
 يتعلق بهما والمأهية ولو اقصاها والعلية والعلولية الفصل الاول في الوجود والعدم وعندهما بالاثبات
 الحسني والمنفي العين اى الذي يمكن ان يخبر به ونقصه اى الذي لا يمكن ان يخبر عنه او غير ذلك مثل قولهم الوجود
 هو الذي يكون فاعلاً او منفعلاً والمعدم ما لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً يشتمل على دور طاهر اما اشتغال
 التعديل الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الاسكان قد اخذ في كل
 من معنى الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن كبر في الوجود والعدم واما الثالث فلاته قد اخذ في كون
 في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له واما بقاها من معنى الشاعل والمنفصل
 هو الوجود المور والموجود النافر فمعنى ما لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ما لا يكون وجوداً موزعاً ولا وجوداً
 شاذاً وهذا سلب تعمي الوجود يستوقف على سلب مفهوم الوجود وهو مفهوم المعدوم تضعفه ظاهر
 لا لا لا سلب ان معنى الفاعل هو الوجود المور والمنفصل هو الوجود النافر غاية الامر ان سلب انهما لا
 يكون الوجود المعدوم وفي قوله وعندهما بالاثبات العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم لم يرنا بهما
 بل الوجود والمعدم عرفاً بهما واعتدرا عنه فان مفهوم الوجود يشتمل على شين مفهوم الوجود مفهوم صيغة
 المنقول لكن مفهوم صيغة المشتقات تعلم كل من يعرف القصة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الوجود وان جعل

[Faint handwritten Arabic script, likely bleed-through from the reverse side.]

[illegible][illegible]

جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالتأنيث التعريف
 تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لا في المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يعرف عنه تعريف
 له بثبوت الخبر بالامكان وكان تعريف الموجود المذكور صريحا دورى كذلك تعريف الوجود المذكور صريحا دورى
 فتوله وتعديها اي تحديده الوجود والعدم كما هو الظاهر بالتأنيث العين اي بما علم منه تعدده او بتولي
 ان الضمير راجع الى الوجود والعدم له لانه الوجود والعدم عليهما اولها اطلاقا عليهما ساعيا باطلا
 المشتق منه على الشق وهو مشهور والمالك في الكل واحد **اقول** فيه نظرا له يلزم يقتضي هذا
 التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق مشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق باخذ الاشتقاق اذ يمكن
 اجزاء الكلام فيه فيقال احساس مثلا مشتق على شين مفهوم احساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن
 مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من عرف اللغة فاذا علم مفهوم احساس علم مفهوم احساس ولو جهل جهل
 فلو احتاج احساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج احساس اليه فلو عرف احساس مشتق كان ذلك تعريفا
 في الحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق المشتق ولا يجوز تعريف
 ساعدا الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف احساس بالتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف احساس
 بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالناطق ولا يجوز تعريف النطق بالصحة وامثال ذلك اكثر من
 ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه في ان احبب بمشتق اخر فذلك يكون
 تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وتلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاول
 ان سال بلفظ المشتق لانه مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم بماخذ اشتقاقه
 مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك فقال ما الحركة وجواب بانها الخروج من النوع الى الفعل على التدرج
 فان قيل ما المتحرك واجب بانه الخارج من النوع الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج
 لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجهه واريد ان يعلم حقيقة او
 بوجه اخر في ان احبب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا لا دليل من
 الانسان الذي علم بوجه الفعل ويروا ان يعلم بوجه اخر وقيل ما الطاطك فالجواب بالكتاب ليس تعريفا
 للفعل بالكتاب كيف ولا يمكن حمله عليه واذ اقرر ان تعريف المشتق المشتق يكون على وجهين كاذكر نافلا
 شك ان تعريف الموجود بما يميزه عن غيره ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك ان يكون تعريفا للوجود بما
 يتميز وهو ما لا يمكن عليه كما لا يخفى فلا يكون مرقا فلا يثبت الاعتدال فيه ولما اقبل تحديده الوجود والعدم بما
 ذكر اشار الى وجه الاعتدال اولي المعرفة من الحكماء والتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ
 وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى الصن
 حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع باراء الصن المشار اليه فلا يترج فيه
 ايرادها هو مراد المعرفة كما في التعريف الاول الثالث اي ان على اللفظ المعرفة الرافعة فان لم يوجد اورد
 بلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يمكن التفصيل المتفاد منها فسقودا بل المقصود به مجرد تعيين ذلك

عن الصادق عليه السلام انه قال
 ارج الى الله وارج الى الله
 كرجوه ارج الى الله وارج الى الله
 به الى الله وارج الى الله
 الله وارج الى الله وارج الى الله
 وارج الى الله وارج الى الله

[illegible]

الاشارة الى

الاشارة الى ان هذا هو المقصود من قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

ولم يعد وما بعد غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا
ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان يخص منه فانه اذا وجد زيد بوجوده اعم بعدمه اخصه في امته
ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص والعقل يحكم بالاعتقاد في قولنا الشيء اما موجود
بوجوده الخاص والام ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يحكم بالاعتقاد في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص
واما معدوم بعدمه الخاص لا بعد ملاحظة تلك المقدمة لاجنبية فلا يكون حصر اعتقادي ويمكن ان يجعل اتحاد
مفهوم العدم دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم
الواحد يتبع لكل من الموجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق لابين مفهومين لا يتباينان لم
يكن مفهوم العدم واحدا لكون النسبة اشتد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا
لتحقق التناقض بين العدميات والوجودات وهو افسد من ان تحقق التناقض بين العدم الواحد والوجود
لا يتحقق على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقصان له فلا يكون التناقض لابين مفهومين
قيل لاسم ان مفهوم العدم واحد لكل حقيقة سلب مخالفة سلب حقيقة اخرى واجبا بان السلب
الطلق المحمول على تلك السلب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التفسير صحيح جازي الوجود فمن لا يسلم
الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بينهما عدة هو لفظ السلب كافي الوجود
الثالث ان انقسم الوجود الى واجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهري ووجود
العرض ومورد النسبة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد النسبة بين جميع افراد الاقسام
غير لازم فانقسم الجوان الى لا يبيض وغير لا يبيض مع ان كل منهما غير الحيوان اجيب اولان
التقسيم ثبوت عن صفة القيود المتخالفة الوجود النسبة ليحصل باقسام كل اليه قسم منه فالقسم عبارة
عن مجموع مورد النسبة مع التقييد فلا يتحقق مورد النسبة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع
افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان لا يبيض وغير لا يبيض وما يتكلم مرانه
فدكون من القسم والمقسم عموم من وجه فذلك علة ثبوت اشتباه القسم بقيد هذا
الحجاب عن حاسم المادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيد فلو نوقض في هذا التقدير تلت
بلقاء قيد القسم والمقسم انه لا يلزم من قسمه الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع
افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرته من شمول القسم لجميع افراد الاقسام لا يحدي بطايل لان
قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كانه في مثال الحيوان والابيض ان يقع الجواب وثانيا بان الوجود
يتقبل النسبة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول
ان الامر بالانقسام هو انه موجود او معدوم باحد الوجودات المتخالفة الذات مطلقا وعلى الثاني ان معنى
قولنا ان زيدا اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذات او ليس بموجود اصلا ان قلنا
العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدميات المتخالفة الذات ارتقا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان
تقسيم الوجود بتدليل الشيء قلنا كل ذلك ملاحظة لفظ الوجود وشمله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود

الاشارة الى ان هذا هو المقصود من قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

الاشارة الى ان هذا هو المقصود من قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

الاشارة الى ان هذا هو المقصود من قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

الاشارة الى ان هذا هو المقصود من قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

بازايجها ونحوه من انفسنا هذا الجوزم والخصر العقل وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات
واقسامها واذا ثبت كون الوجود منهوئا واحدا مشتركا بين الموجودات بأسرها في غير هذا
المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها ولا يحكمها والا اي وان لم يتباين لكان
اما عينها وح اتحاد الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزها وح
لم يخصوا جزاها بل ترتب جزا الماهية الواحدة الى غير الزايم اما الملازمة فلا بد لو كان جزا الماهية
لكان لها جزا اخر موجودة لا متناع تقوم الوجود بالمعدوم ولابد ان يكون جزا تلك الجزا ايضا اذ
العرض انه جزو الموجودات بأسرها فتلك الجزا لها جزا اخر ثم نقل الكلام الى جزا الاخر وهكذا
الى ان يتسلسل واما بطلان السائل فلان المركب لا يلد من الاشياء الى البسيط لان البسيط مبدأ الم
فلو اتبني السبي المركب قطعاً والجزء لو كانت غير متناهية لكان فيها من الواحد وقيل لا متناع تحقق الامور
الغير المتناهية المترتبة في الوجود معاً وهذا ايماننا اذا كانت الجزا خارجية واما اذا كانت عقلية
لا تحقق لها في الخارج متباعدة فلا دليل على استحالة ادعائه امتناع عقل كنه الماهية اذ الم
يكتفي في عقل كنه شيء بتعقل جزاها الاولى بشرط في ذلك تعقل جزاها بالغا ما بلغ على التفصيل
واعترض بان هذا الدليل اما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذلك ليس خواصة
الجميع ولا يلزم من ذلك كونه ايداي في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض ونفسا في البعض
او جزا واجبا بان اختلاف الوجود في العروص والنسبة والدخول غير متصور لانه ان اقتضى
العروض فيمعني ان يكون ذلك في الجميع وان اقتضى النسبة او الدخول فكذلك ورد بانا تختار ان
الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل يقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم
ان لو كان الوجود متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال ان كان الوجود متواطيا وجبا لاستواء
وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المط لا لما قيل المطلوب هو زيادة الوجود على
الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادة على الزايم التي هي الوجودات الحاقه ولا يلزم من عروصه
لوجودات عروصه الماهيات كوازان كون العارض والعروض معا واخيل في الماهيات لانه مدعوع
بان الوجود اذا لم يكن مشكوي المحمول في الماهيات لم يخرج عنها وان لم يطلق عليه بالنسبة اليها
لفظ التشكيك اذ الدليل عليه كانهما بل لا يتناول الاذن من التشكيك ان لا يكون ذاتا
في الجميع والا لا اختلاف ولا يلزم من ان يكون عروصا في الجميع عروصا في مكان على امتناع
الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واو في ما ذكره انه اذا اختلفت الماهية او الذات
في الذات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتها واحدة وهذا هو مقتضى العارض ايضا الاختلاف بالكل
والاقتضاء بنسب الماهية كالذراع والذراعين من الماهية لا يلزم تقاير الماهية قبل التباين
باشتراك الوجود معنى عدمه وجو د مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل وجود وهذا
الدليل اما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا على

الاشارة الى ان هذا هو المقصود من قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

اقول ليس الذي لان الوجود المطلق المشترك زائداً على الالهيات كما اشار اليه المصنف
 بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال في عباراته الماهية وصرحنا به هناك واثبت ان
 في الوجودات امراً وراء الماهية والوجود المطلق وحده لا ينفك عن الماهية فعارضاً لهما لا سبيل
 اليه لاننا لا نسبح ان الوجود مشكك فيكون عارضاً لا افراداً التي هي وجودات خاصة وجب ان في
 الوجودات امراً وراء الوجود المطلق وحده لا ينفك عن الماهية فعارضاً لهما لا سبيل
 النسبة الي افرادهم وايضاً فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون
 كسبياً لقبه يزعمون الخروقة في دعوى زيادة الوجود على الماهية كما ذكره هذا القائل الحقيق وبلي هذا
 البحث وبيته بان البصائر السليمة كما تذكر اشراك جميع الوجودات في حالة يتناولها جامع الوجودات واثبت

لان معنى الاتصاف بغيره ان يكون احدهما متعلقا دون الآخر والشك في الوجود اما بناي القديق
بلا تعلق بل يستلزمه فاذا تعلقت الماهية وشكلها في وجودها لم يكن فلاهما متعلقا لباي من الاتصاف
وكلام الساج صريح في خلافه حيث قال فان قيل لاننا نعلم الماهية مع الفعل عن وجودها قيل هذا الدليل
لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا رايد في الماهيات التي يمكن فعل خصوصياتها مع عدم تعلق وجودها
اقول شئتم بعد ان ثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات ثودا من الوجود الطلق وراحتة
والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يتاربه عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة
الاولى فظاهر واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لما لم يعلم انه غير معلوم لنا عند تصقلنا
الماهية بموازان كون معلوما ولا نصل اليه واشارة امر دونه خوط الحصاد ولتفتحة الامكان

وكان فيه رجل واحد حاجه الي
 والوجه الرابع على آفة الوجه على الحاجات
 وهو آفة من آفات الوجه والاعراض
 والوجه الخامس على آفة الوجه
 والوجه السادس على آفة الوجه
 والوجه السابع على آفة الوجه
 والوجه الثامن على آفة الوجه
 والوجه التاسع على آفة الوجه
 والوجه العاشر على آفة الوجه
 والوجه الحادي عشر على آفة الوجه
 والوجه الثاني عشر على آفة الوجه
 والوجه الثالث عشر على آفة الوجه
 والوجه الرابع عشر على آفة الوجه
 والوجه الخامس عشر على آفة الوجه
 والوجه السادس عشر على آفة الوجه
 والوجه السابع عشر على آفة الوجه
 والوجه الثامن عشر على آفة الوجه
 والوجه التاسع عشر على آفة الوجه
 والوجه العشرون على آفة الوجه
 والوجه الحادي والعشرون على آفة الوجه
 والوجه الثاني والعشرون على آفة الوجه
 والوجه الثالث والعشرون على آفة الوجه
 والوجه الرابع والعشرون على آفة الوجه
 والوجه الخامس والعشرون على آفة الوجه
 والوجه السادس والعشرون على آفة الوجه
 والوجه السابع والعشرون على آفة الوجه
 والوجه الثامن والعشرون على آفة الوجه
 والوجه التاسع والعشرون على آفة الوجه
 والوجه الثلاثين على آفة الوجه

لعلها غير متناهية من عقل الوجود ولا يحتاج عند تحليل الوجود عليها الاستدلال واستقراء التناقض وتركيب
الواجب على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بوجوده بمنزلة قولنا السواد ليس
بسواد او الموجود ليس بوجوده وهو تناقض اي حكم باجتماع التبيين او معناه ان شيئاً ما ثبت له السواد
ارتفع عنه السواد او المراد التناقض المطلق لان التناقض صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد او الوجود
موجود ولما كان قولنا السواد ليس بوجوده بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بوجوده كان متناقضاً
لنكلا القضية الصادقة في نفس الامر كما قلنا ان قولنا السواد ليس بوجوده ليس تناقضاً وهذا معنى قوله واستقراء
التناقض ولو كان الوجود جزأها وهو مشترك بين الواجب والممكن لم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب
واجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخل في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجاً عن الكل **اقول**

جزية لا يكون نسبتها الى سلب ذلك الحزب كلاً ما يمنع في النسبة الاشتقاقية اذ هي التحقيق نسبة الشيء الى اصله
بغيره والى ما يغير جزءه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما متغايران
واعتبر الثاني فيان مع قوله كان قولنا التواد موجود بمنزلة قولنا التواد سواد او الموجود موجود ونقول
بل هو بمنزلة قولنا التواد ذو سواد او الموجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مبداه وما عن الثالث
فبان مع قوله كان قولنا التواد ليس بموجود بمنزلة قولنا التواد ليس سواد او الموجود ليس بموجود ونقول
بل هو بمنزلة قولنا التواد ليس في سواد او الوجود ليس وجوده ليس هذا ناقصاً واعلم ان هذه الهمم ضرورية
والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ان لا يلتبس معنى النسبة الى الالاء كان القاصرة ولا تراخ الحكم

[illegible]

في يوم الاثنين من شهر ربيع الثاني سنة ١٢٨٥ هـ
 حضر في مجلس التدريس في دار المعلمين
 في مدينة القاهرة
 في يوم الاثنين من شهر ربيع الثاني سنة ١٢٨٥ هـ
 حضر في مجلس التدريس في دار المعلمين
 في مدينة القاهرة

[illegible]

استدلال المتكبرين بانه لو كان الاشياء وجود في الدهن لزم ان يكون الدهن جارا باردا عند حصول الحرارة
والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيلزم ان يكون ذلك من الصفات المتضادة
المتضادة عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل بوجوب انصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماع
عظمها في ذهننا لا يعقل وتقر راجح ان حصول عين هذه الاشياء في المحل بوجوب انصاف المحل بها وانما
حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب الوجود في الدهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا
يجب انصاف المحل بها والصورة والاشباح لا تادى ما للصورة والاشباح في اللزوم بل حاله في كثير منها
وأورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الدهن اما ان يكون ماهية الحرارة أو لا فيقول الثاني لا وجود
للمرارة في الدهن بل يكون ما في الدهن امرًا مخالفًا في الماهية للحرارة فلا يصح ان الاشياء وجود في خارجها و
لا يقال لا ينبغي وجود الاشياء في الدهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لا مانع
تأنيده ان شئ قد لا يكون في وجود الاشياء انفسها في الدهن لان الحكم على المثلث بما ذكره يقتضي ثبوت
فيه لاثبت امره كالمعنى في الحقيقة فيه وعلى الاول لزم ان يكون الدهن جارا باردا اذ لا معنى للمرارة
والمباردة لا ماهية ماهية الحرارة و ماهية البرودة واجب بان الوجود في الدهن ماهية الحرارة والبرودة
وكذا ماهية الجبل والسماع لا توجد بوجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة
بوجودها العيني دون الظل وبالحكمة فالصورة الذهنية كلية كانت تصور المتولات او جزئية كصور المحسوسات
مخالفة الخارجية في اللزوم المستندة الى خصوصية امر الوجود وان كانت متساوية لها في لوازم الماهية
موجب هي في ما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارج لان نشأ الوجود الخارج في حين انفس حصولها في الدهن
وتضاد عين البرودة وعين الجبل مع حصوله في الدهن فلم قلتم ان الدهن كذلك **اقول** هذا الجواب مخصوص
بما اذا ادعي الجسم انصاف الدهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة واشباحها ولا يتطوع
تأدية الشبهة فانه لو نسب لزمان الماهيات كالرطوبة والبرودة مثلا او صفات العدومات كالامتناع
واشاله ان يقول كوصف الرطوبة والبرودة في الدهن لزم ان يكون الدهن وجودا وفردا اذ لا معنى للزوج
والفرد الا ما حصل فيه الرطوبة والبرودة وكذا الوصل الامتناع في الدهن لزم ان يكون الدهن ممسعا اذ
لا معنى للمنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن المنع عنه بهذا الجواب اذ لا يميز ان يقال كون محل الرطوبة
موصوفا بان احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون
الظل اذ لا وجود عيني لاشباحها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع واشاله اذ لا
يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا بان احكامها المتعلقة بوجودها العيني اذ لا يتصور
له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الدهن والقيام به فان حصول
شيء في الدهن لا يوجب انصاف الدهن به فان حصول الشيء في المكان لا يوجب انصاف المكان به وكذا
الحصول في الزمان فانه لا يوجب انصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لانصاف شيء بشي هو
قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء هي الحرارة والبرودة والرطوبة والبرودة والامتناع واشالا

لو كان الدهن جارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيلزم ان يكون ذلك من الصفات المتضادة المتضادة عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل بوجوب انصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماع عظمها في ذهننا لا يعقل وتقر راجح ان حصول عين هذه الاشياء في المحل بوجوب انصاف المحل بها وانما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب الوجود في الدهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب انصاف المحل بها والصورة والاشباح لا تادى ما للصورة والاشباح في اللزوم بل حاله في كثير منها وأورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الدهن اما ان يكون ماهية الحرارة أو لا فيقول الثاني لا وجود للمرارة في الدهن بل يكون ما في الدهن امرًا مخالفًا في الماهية للحرارة فلا يصح ان الاشياء وجود في خارجها ولا يقال لا ينبغي وجود الاشياء في الدهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لا مانع تأنيده ان شئ قد لا يكون في وجود الاشياء انفسها في الدهن لان الحكم على المثلث بما ذكره يقتضي ثبوت فيه لاثبت امره كالمعنى في الحقيقة فيه وعلى الاول لزم ان يكون الدهن جارا باردا اذ لا معنى للمرارة والمباردة لا ماهية ماهية الحرارة و ماهية البرودة واجب بان الوجود في الدهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماع لا توجد بوجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني دون الظل وبالحكمة فالصورة الذهنية كلية كانت تصور المتولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة الخارجية في اللزوم المستندة الى خصوصية امر الوجود وان كانت متساوية لها في لوازم الماهية موجب هي في ما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارج لان نشأ الوجود الخارج في حين انفس حصولها في الدهن وتضاد عين البرودة وعين الجبل مع حصوله في الدهن فلم قلتم ان الدهن كذلك **اقول** هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعي الجسم انصاف الدهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة واشباحها ولا يتطوع تأدية الشبهة فانه لو نسب لزمان الماهيات كالرطوبة والبرودة مثلا او صفات العدومات كالامتناع واشاله ان يقول كوصف الرطوبة والبرودة في الدهن لزم ان يكون الدهن وجودا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الرطوبة والبرودة وكذا الوصل الامتناع في الدهن لزم ان يكون الدهن ممسعا اذ لا معنى للمنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن المنع عنه بهذا الجواب اذ لا يميز ان يقال كون محل الرطوبة موصوفا بان احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظل اذ لا وجود عيني لاشباحها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع واشاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا بان احكامها المتعلقة بوجودها العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الدهن والقيام به فان حصول شيء في الدهن لا يوجب انصاف الدهن به فان حصول الشيء في المكان لا يوجب انصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب انصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لانصاف شيء بشي هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء هي الحرارة والبرودة والرطوبة والبرودة والامتناع واشالا

لو كان الدهن جارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيلزم ان يكون ذلك من الصفات المتضادة المتضادة عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل بوجوب انصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماع عظمها في ذهننا لا يعقل وتقر راجح ان حصول عين هذه الاشياء في المحل بوجوب انصاف المحل بها وانما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب الوجود في الدهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب انصاف المحل بها والصورة والاشباح لا تادى ما للصورة والاشباح في اللزوم بل حاله في كثير منها وأورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الدهن اما ان يكون ماهية الحرارة أو لا فيقول الثاني لا وجود للمرارة في الدهن بل يكون ما في الدهن امرًا مخالفًا في الماهية للحرارة فلا يصح ان الاشياء وجود في خارجها ولا يقال لا ينبغي وجود الاشياء في الدهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لا مانع تأنيده ان شئ قد لا يكون في وجود الاشياء انفسها في الدهن لان الحكم على المثلث بما ذكره يقتضي ثبوت فيه لاثبت امره كالمعنى في الحقيقة فيه وعلى الاول لزم ان يكون الدهن جارا باردا اذ لا معنى للمرارة والمباردة لا ماهية ماهية الحرارة و ماهية البرودة واجب بان الوجود في الدهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماع لا توجد بوجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني دون الظل وبالحكمة فالصورة الذهنية كلية كانت تصور المتولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة الخارجية في اللزوم المستندة الى خصوصية امر الوجود وان كانت متساوية لها في لوازم الماهية موجب هي في ما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارج لان نشأ الوجود الخارج في حين انفس حصولها في الدهن وتضاد عين البرودة وعين الجبل مع حصوله في الدهن فلم قلتم ان الدهن كذلك **اقول** هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعي الجسم انصاف الدهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة واشباحها ولا يتطوع تأدية الشبهة فانه لو نسب لزمان الماهيات كالرطوبة والبرودة مثلا او صفات العدومات كالامتناع واشاله ان يقول كوصف الرطوبة والبرودة في الدهن لزم ان يكون الدهن وجودا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الرطوبة والبرودة وكذا الوصل الامتناع في الدهن لزم ان يكون الدهن ممسعا اذ لا معنى للمنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن المنع عنه بهذا الجواب اذ لا يميز ان يقال كون محل الرطوبة موصوفا بان احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظل اذ لا وجود عيني لاشباحها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع واشاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا بان احكامها المتعلقة بوجودها العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الدهن والقيام به فان حصول شيء في الدهن لا يوجب انصاف الدهن به فان حصول الشيء في المكان لا يوجب انصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب انصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لانصاف شيء بشي هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء هي الحرارة والبرودة والرطوبة والبرودة والامتناع واشالا

انما هي حاصلة في الدهن لا قابلية به فلم يوجب انصاف الدهن لها وانما كانت بوجوب انصاف الدهن بها ان
لو كانت قابلية به وليس كذلك وهذا التحقيق يدور على اشكال قوي يدور على التأويل بوجود الاشياء
انفسها لا صورها واشباحها في الدهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الدهن فاشا
نقول بيقين ان هناك امر من احداهما موجود في الدهن وهو مفهوم وكل واحد منهما يعني مفهوم الحيوان
اذا المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في تصور وتاثيرها موجود في الخارج وهو
يتم وحيزي وعرض فعل طريقة التأويل بالشيء والمثل الموجود في الدهن هو مفهوم الحيوان الذي شجبه
قائم بالذهن اذا المراد بوجود امر في الدهن على هذه الطريقة قيام شجبه ومثاله بالذهن وهو كل
وغيره ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشيء القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج
فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ولم فلا اشكال وانما على طريقة التأويل بوجود
الاشياء انفسها في الدهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية
تأثيره ليس هناك على هذه الطريقة لا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الدهن وقائم به ومعلوم
وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الدهن لم يتصور في الدهن كونه نفسانية هو
العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي لكونه قائما بنفسه تحتية ومشتقًا بخصائص ذهنية وهو الوجود
في الخارج واما الموجود في الدهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الدهن وهو كل وجوده ومعلوم وليس
الوجود معنى يحصل به الماهية في العين بل الحصول دقيق طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي
حصول الماهية في الايمان وهذا الذهب خفيف يشهد صريح العقل بطلانه فان وجود الماهية عبارة
عن حصولها في الايمان لا عما يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة الماهية في
الوجود على طريقة الحركة في الحيات كان المراد بالاشتداد هو الحركة في الكيفيات لكن
حركة في حال من احواله انما تحقق اذا تبدل انواع تلك احواله والمراد هنا على هذا التحرك حيث
يكون له في كل آن يفرض في زمان حركة حالة لا تكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعدة فان التحرك
يلازم لا بد له في ان من اين لا يوجد ذلك الا من قبله ولا بعدة وكذلك التحرك في الكين لا بد له في كل
ان من كينيه لا يوجد قبله ولا بعدة وعلى هذا القياس حال التحرك في الكم والوضع فلا شك ان التحرك حيث
ان يكون باقيا بعينه من سبب الحركة الى متنها حاجي تتغير تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون
تحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متغيرا دون الاحوال التي تحرك فيها فلا يتصور المحل بدونه كالوجود
لا يتصور حركة فيه **اقول** فيه بحث لان الماهية لا تتصور بدون واحد من افراد الوجود لا على النقيض
كان الحصول انما يتصور بواحد من افراد الصور لا على النقيض في يجوز ان يتوارد على وجودات متعاقبة
على قياس تعاقب الصور على الحصول بحيث اذا اتى من الماهية وجود في آن تحقق ذلك لان بعينه وجود آخر
اشد من الاول اواز من منه لا بد لابطاله من دليل وهو ان الوجود خرمخص هذه الدعوى بالتحقق هنا
ببرهان بل اكتبوا فيها مجرد استقراء غير تام قالوا اذا تأملنا في كل ما يقال له خبر وجدنا ما هو موجود

لو كان الدهن جارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيلزم ان يكون ذلك من الصفات المتضادة المتضادة عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل بوجوب انصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماع عظمها في ذهننا لا يعقل وتقر راجح ان حصول عين هذه الاشياء في المحل بوجوب انصاف المحل بها وانما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب الوجود في الدهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب انصاف المحل بها والصورة والاشباح لا تادى ما للصورة والاشباح في اللزوم بل حاله في كثير منها وأورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الدهن اما ان يكون ماهية الحرارة أو لا فيقول الثاني لا وجود للمرارة في الدهن بل يكون ما في الدهن امرًا مخالفًا في الماهية للحرارة فلا يصح ان الاشياء وجود في خارجها ولا يقال لا ينبغي وجود الاشياء في الدهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لا مانع تأنيده ان شئ قد لا يكون في وجود الاشياء انفسها في الدهن لان الحكم على المثلث بما ذكره يقتضي ثبوت فيه لاثبت امره كالمعنى في الحقيقة فيه وعلى الاول لزم ان يكون الدهن جارا باردا اذ لا معنى للمرارة والمباردة لا ماهية ماهية الحرارة و ماهية البرودة واجب بان الوجود في الدهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماع لا توجد بوجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني دون الظل وبالحكمة فالصورة الذهنية كلية كانت تصور المتولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة الخارجية في اللزوم المستندة الى خصوصية امر الوجود وان كانت متساوية لها في لوازم الماهية موجب هي في ما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارج لان نشأ الوجود الخارج في حين انفس حصولها في الدهن وتضاد عين البرودة وعين الجبل مع حصوله في الدهن فلم قلتم ان الدهن كذلك **اقول** هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعي الجسم انصاف الدهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة واشباحها ولا يتطوع تأدية الشبهة فانه لو نسب لزمان الماهيات كالرطوبة والبرودة مثلا او صفات العدومات كالامتناع واشاله ان يقول كوصف الرطوبة والبرودة في الدهن لزم ان يكون الدهن وجودا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الرطوبة والبرودة وكذا الوصل الامتناع في الدهن لزم ان يكون الدهن ممسعا اذ لا معنى للمنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن المنع عنه بهذا الجواب اذ لا يميز ان يقال كون محل الرطوبة موصوفا بان احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظل اذ لا وجود عيني لاشباحها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع واشاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا بان احكامها المتعلقة بوجودها العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الدهن والقيام به فان حصول شيء في الدهن لا يوجب انصاف الدهن به فان حصول الشيء في المكان لا يوجب انصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب انصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لانصاف شيء بشي هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء هي الحرارة والبرودة والرطوبة والبرودة والامتناع واشالا

في تمام الحقيقة والوجود ليس ذات اذ الذات ما خضع بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحد هـ
والمنع ظاهر ولا ينافي اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود
ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود متافيا للعدم بمعنى انه لا يعرضان لامر واحد ويباين الشيئية
لا تحقق بكونه والمتان معاً ومقتضى عقله لقطة المساواة تستعمل معهما هـ الابقاد في المفهوم وبالمعنى
فيلوّن اللغزان مترادف والمساواة في الصدق فيكونان متساويين ولم يزد في اتحاد مفهوم الوجود
والشيئية بل رباه في شبيهه اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ونقيل
هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية ودعيت
المعتلة الى ان العدم المكسب شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود
والفائدة والعدم لكن ان الشئ من شئ لا يراه

خلافاً لآثار التكليف والحكام مع اتفاقهم على ان المتنع وتخصه المعتزلة باسم النبي ليس بشئ فم جعلوا
 الشئ ثبوتاً نقاباً للنبي اعم من الوجود والعدم اعم من النبي ولعلم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء
 به في اثبات الوجود الذهني وهو انما يحكم حكماً خارجياً باثبات ثبوتية على ما ليس بوجوده في الخارج
 ومعنى الاعجاب بالحكم بثبوت امر لا مرد وثبوت شئ لشيء فرع ثبوت الثبوت له فثبت له ثبوت وهو عدم
 فالعدم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها
 آثارها المطلوبة منها والعدم ثابت لهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث ترتب عليها
 الآثار ونظيرتها الاحكام فصوروا افتقار الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين
 لكنهم يسيئون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء ليسون بـ
 وجهين الثبوت وجوداً ويقولون ان الوجود الاول من الثبوت لا يتصور الا لا قوة مدركة ويسترونه
 بالوجود الذهني **اقول** مدار ما استدلو به على مقدمتين احدهما ان معنى الاعجاب هو
 الحكم بثبوت امر لا مرد وثانيتهما ان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت الثبوت له وهاتان المقدمتان لو تمنا
 لدلتا على ان المعدومات بل للثبوت ثبوتاً وتحققاً في الخارج لا في النوع المدركة فيلزم المعتزلة
 القول بثبوت النبي ايضاً ولا تنفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لاننا نعلم قطعاً ان اجتماع
 التقيضين محال وشريك الباري متمتع ولولم يوجد هـن ولا قوة مدركة لحكم المقدمة الاولى يكون
 هذا حكماً بثبوت الاستحالة لا اجتماع التقيضين وشريك الباري على قدر عدم قوة مدركة وبحكم
 المقدمة الثانية لم يزل ثبوت اجتماع التقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت
 المتنع في الخارج وايضاً فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك لا بمطابقة
 نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكيمة بحكم المقدمة الاولى ثبوت الجمل
 للوضع فوجب في المآل ان يكون الاستحالة ثابتة لا اجتماع التقيضين وشريك
 الباري في الخارج ليحقق هناك نسبتان الحكيمة والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة
 الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع التقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم
 مطابقة لما في العقل النقال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات
 باسرها مرتبة في باطل قطعاً لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولاً اجتماع التقيضين محال
 حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلاً فضلاً عن اعتقاد ثبوتهم وارتدادهم صور
 الكائنات في باطل مع انه يتصور ثبوتهم على ما هو رأي التكليف وايضاً لو كان كذلك لوجب ان
 لا يحكم احد بصحة حكم حي يعلم ان ثبات العقل النقال على اي وجه من التلب والاعجاب ومن
 له ذلك الحكم لان يقال ان ثبات العقل النقال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان
 فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعين والمثابسة بينهما سواء كانا من
 الموجودات او المعدومات يحد بينهما نسبة اعلاية او سلبية تتسبب الضرورة او البرهان فتلك

النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير
خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالحاج فحقه هذه النسبة تكون
بمعنى الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيادة عمومها وابعادها من ذلك
المعنى تكون بمعنى ان مطابقة تلك النسبة الواقعة اي عا وحقها في السلب واليجاب
فكل تحقيق هذا القابل لا يكون للضرورة ويات مطلقا ولا للحكم الذي يستنبطه الحكم
البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الجبر والاشارة ان كان لنسبته
خارج يطابقه او لا يطابقه فخير والافاننا بل يقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما
بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك اننا نقول لا يمكن ان يشترط امر لا يمتثل له لو ثبت **مثلا** ثبوته
والا لنتبين بانساقا به يقتضي **عن** ب فصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت
الثبوت الثاني للثبوت الاول حكم المقدمة الاولى فتمتحن هناك ثبوت ثاك ونسقل الكلام اليه
حتى ترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن اجواب بان هذا تسلسل في الامور الاختياريه
وينقطع باستطاع الاعتبار لانه يدعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض
فارض ولا اعتبار مستعبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق
لثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فحكم المقدمة الثانية تستقي تحقق الثبوت السابق على
هذا التقدير ونسقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا يلزم التسلسل في الامور
المحققه في خارج القوة المدركة وذلك لتسلسل باطل برهان التطبيق الذي هو المعتمد في اثبات
الصانع تعالى لا يقال برهان التطبيق انما يدل على اتساع الفس في الموجودات دون الثابتات
فلا تقوم حجة على المعقولة القائمين بثبوت المعدوم لا يتناول الفرق بين الوجود والثبوت لا يثبت
في اجرا البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعميان لا يمكن ذهاب سلسله الى غير
النايه سواء كون في الاعميان ثبوتا او وجودا ولا تخلص الا بالتسلسل بما قبل من ان ثبوت
امر لا يمتنع ثبوت الثبوت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لها واما الثبوت
بمعنى الكل فلا يقتضي ذلك او بما قبل ان معنى اليجاب ان ماصدق عليه الموضوع هو ماصدق عليه
المجول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لا يمتنع له واما ذلك بحسب القارة وعلى اعتبار الوجود
الذمى وكيف تحقق الشئ بونه اي بدون الوجود مع اثبات القدر واتساق الانصاف يعني
ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية ولا زمنية تنافي المعنوية او في الوجود
ولا تصور وجوده لا يسير من ان الوجود لا يمتنع عليه النسبة او في الضاف وهو متصف في الخارج
اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت وانما ثبوتها ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل واجواب
ان اتساق الانصاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر القدر فيه باجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها
بان جعل الماهية متصفة بالوجود بل ان مقتضى ان تاثير القدر في انصاف الماهية بالوجود يعني انما

انصاف

في هذه المقدمة الاولى بيان ذلك اننا نقول لا يمكن ان يشترط امر لا يمتثل له لو ثبت

النايه سواء كون في الاعميان ثبوتا او وجودا ولا تخلص الا بالتسلسل بما قبل من ان ثبوت

بمعنى الكل فلا يقتضي ذلك او بما قبل ان معنى اليجاب ان ماصدق عليه الموضوع هو ماصدق عليه

الذمى وكيف تحقق الشئ بونه اي بدون الوجود مع اثبات القدر واتساق الانصاف يعني ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية ولا زمنية تنافي المعنوية او في الوجود ولا تصور وجوده لا يسير من ان الوجود لا يمتنع عليه النسبة او في الضاف وهو متصف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت وانما ثبوتها ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل واجواب ان اتساق الانصاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر القدر فيه باجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان جعل الماهية متصفة بالوجود بل ان مقتضى ان تاثير القدر في انصاف الماهية بالوجود يعني انما

يجعلها متصفة به لا انما تجعل انصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصانع مثلا
اذا صنع ثوبا فانه يجعله متصفا بالصنع في الخارج ولا يجعل انصافه به موجودا او ثابتا في
الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود انصاف بحسب الخارج كايين البياض
والجسم وانما ذلك بحسب الذمى فقط فكيف تجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تاثير
القدر ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبرا وحدها نوصفها بالوجود الخارجي ونقرر الاستدلال
على هذا الوجه احسن من تقرير الخارج حيث قالوا تاثير القدر اما في الذات او في الوجود او في
الانصاف والاقام بانساقا باطله اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن الموصوف
عندها واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير متصور واما الثالث فلان الانصاف
شقت لثباته فلا يلغو على هذا التقدير ذكر اثبات القدر بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا
لم يكن تاثيره ولا تاثيره واما ثانيا فلانه انما تقوم حجة على شئ حال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا
يقيم واحصاء الموجود مع عدم تعقل الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من
الوجود امر زائد على الكون في الاعميان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا تحقق الشئ بدون الوجود
اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو
مذهبهم فتكون تلك الاشخاص كائنة في الاعميان اذ لا يمكن للثبوت الا الكون في الاعميان فتكون
موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى واما ما رآهم منقول المقدمة
الثانية وسندهم ما رآهم على انه لو ثبت تكون باقي المقدمات مستدركا **اقول** يمكن دفع
الاستدراك بان يجعل قوله واحصاء الموجود دليل براسه بان يقال الموجودات متناهية
عندهم برهان التطبيق وهو كما يدل على تنامي الموجودات يدل على تنامي الثابتات ايضا اذ لا فرق في
اجرا وكذا البرهان بين الوجود والثبوت على ما توفيلزم ان تكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا
متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما
هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال واحصاء الثابت يعني ان برهان التطبيق
يدل على تنامي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان تكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان
يقال الموجودات متناهية برهان التطبيق وهو كما يدل على تنامي الموجودات يدل على تنامي الثابتات
ايضا قلنا على راي المصنف لا يدل برهان التطبيق على تنامي الموجودات على اي وجه كانت بل
اذا كانت مترتبة موجودة معا واما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين فتصوده الزامهم بالهضم
قالوا تنامي الموجودات والاستدلال سوي برهان التطبيق وهو كما يدل على تنامي الموجودات يدل
على تنامي الثابتات ايضا لكن المناس على هذا التقرير ان نقول وعدم تعقل الزايد او لا وكون مع
ويمكن الاعتذار بانه لما كان هدف دعوى ضرور وما قبله الزايد فله عاقلة بتغيير الاسلوب
ولما استدلال المحالين بوجهين الاول ان المعدوم متصور لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه متصور

عائنه فوجه الماهية على معنى انما تجعل انصاف الوجود لا يكون
بمعنى الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيادة عمومها وابعادها من ذلك المعنى تكون بمعنى ان مطابقة تلك النسبة الواقعة اي عا وحقها في السلب واليجاب فكل تحقيق هذا القابل لا يكون للضرورة ويات مطلقا ولا للحكم الذي يستنبطه الحكم البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الجبر والاشارة ان كان لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه فخير والافاننا بل يقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك اننا نقول لا يمكن ان يشترط امر لا يمتثل له لو ثبت

قوله كانه

قوله كانه

فيكون من غير العلم

619

في قوله ان قولنا الوجود موجود
 معنيين يثبت الشيء لنفسه اما
 في قوله ان قولنا الوجود موجود
 معنيين يثبت الشيء لنفسه اما

هذا هو المقصد من ان الكلي
هو الذي لا ينفك عن الكل
والكل هو الذي لا ينفك عن الكل
وهو الذي لا ينفك عن الكل
وهو الذي لا ينفك عن الكل
وهو الذي لا ينفك عن الكل

يصدق ايضا الوجود فلا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي الجزئية المتحققة في الخارج مثل الحيوان
مثلا ليس بوجود اول وجود في الخارج الا للخاص ولا معدوم والا لما كان جزء من جزئياته
الموجود كجزء مثلا لا يتبعه وجود الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكل ثابت وهذا
يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يتحقق وجوده في ذهن وهو موجود فيه وليس جبراً
خارجياله حتى يلزم حقيقة الحاجة الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي عينه المشترك
بينه وبين سائر الألوان وفصل بينهما فالحيزان ان وجد فلا بد ان تقوم احدهما بالآخر والا
لا تتع ان لم يتبع منها حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية وهي
الجزء الصوري قائمة بها وذلك كاف في التام الحقيقة الواحدة منها لان الثابت ان الحقيقة الواحدة
وحدة حقيقة يجب احتياج بعض اجزاها في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض
ولا حاجة الى قيام احدها بالآخر لا انتقال الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انما على تقدير كونها موجودة تقوم السواد
كون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة تقوم الموجود بالمعدوم ولما قيل
ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالآخر وان عدم
احدهما لم يترتب لعدم الموجود بالمعدوم فما لا موجود ان ولا معدوم ان يتوقفان بان تقوم به السواد فيكونا
حالين واجاب المصنف بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب اخبر
لهذا الوجه وهو انما جازان ذهنيان للتولد لا تحقق لهما في الحاجة حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا
بالحال نسفا فان الاحوال معدوم متشعبة وجميعها مشتركة في كمالية وتختلف في الخصوصيات
التي بها يتباين بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر يخص وهذا ليس بوجودين ولا معدومين
ووضان قايان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخرين احدهما الامر المشترك والاخرى
الامر الخاص ثم نقل الكلام الى ذلك الامر الخاص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويميز عنها
لما له لشي في نفسه ايضا امران مشترك ونخص به هذا المختص ايضا امران وهكذا فنسلسل
الاحوال **اقول** لكن الجواب عن هذا النقض اما اولاً بان عتار ان الامر المشترك وهو
معدوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقدم بالمعدوم ويمكنه
نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك من نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال
زائد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانياً بان نقول لمختص جنتهم جمع الى انا وجدنا احتياق عرضية مشترك
في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر فاجاب الاشتراك وما به الاختلاف ان وجد الزم قيام العرض
بالعرض وان عدم احدهما لم يترتب لعدم الموجود بالمعدوم فما لا موجود ان ولا معدوم ان يتوقفان بما
يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فيهما قيدان لا يترتب لهما في اتمام الحجة وجود تلك الحقايق
وكل ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لهما اذ لو اسقط احدهما لم يترتب على تقدير كون احد
الامر المشترك والمختص معدوماً تقوم الوجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول متصف هناك

هذا هو المقصد من ان الكلي
هو الذي لا ينفك عن الكل
والكل هو الذي لا ينفك عن الكل
وهو الذي لا ينفك عن الكل
وهو الذي لا ينفك عن الكل
وهو الذي لا ينفك عن الكل

يلزم
بأنه الجسم فلو ان يقوم احدهما
بالآخر

اذا الاحوال ليست بوجوده والقيد الثاني في محل المنع اذ لم ان يقولوا لان مفهوم الحال ذاتي
للاحوال حتى يحتاج الى مميزات ذاتي بل الاحوال متباين بانفسها ومشاركة في امر عرضي هو مفهوم الحال
والمعدوم فاي منسبة لهما فان قيل انتفا القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل
بان نقول ان كان احد الامرين معدوماً وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس
بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا حال قلنا لم ان يلزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة
بين الموجود والمعدوم فلهذا نظر الطرفين فانه عملونه قد عاود في التحقق عدمه ولم يبلغ حد
الوجود ولذلك جوز وان يكون الحال متوقفاً للوجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم متوقفاً له فلا يلزم لو
جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولما قيل ان يقول الاحوال التي انتم للحقايق الرضوية الموجودة لا يجوز تقوما
بالمعدوم والامر تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم يمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال
مع انتفا القيد الاول فيها وذلك كفيها في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف
والترام التسلسل اطل اعتد رتبة الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا يوجد
بالتماثل والاختلاف لان المثليين والمتماثلين عندنا من اقسام الموجود واذ لم يجوز صفها بالتماثل ليعلم ان
نقال انما مشتركة في كمالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذ لم يجوز صفها بالاختلاف
لم يصح ان يقال انما متباينة الخصوصيات لان هذا وصفها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني
انما نلتم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لاني الاحوال
التي ليست بوجودها نقال المصنف هذان العذران باطلان اما الاول فلا ما علم قطعاً ان كل مفهوم
سواء كان موجوداً او معدوماً او حالين كان عتقاً فانما قد يشتركان في مفهوم وقد يميزان لمفهوم
غاية الامر انكم ستبين هذا الاشتراك اذا كان بين وجودين وفي تمام الماهية بالتماثل وهذا التماثل
اذا كان بين وجودين بالاختلاف فالتماثل في اصطلاحكم احسن من الاشتراك وكذا الاختلاف من
التماثل فقط هو بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في كمالية لان هذا وصف لها بالتماثل
وكذا لا يصح ان يقال انما متباينة خصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من كون
بالامر الوصف بالاض والما الثاني فلاننا نقول كما شرعنا مرة برهان التطبيق بل على امتناع ترتيب
امور غير متماهية تامة بجمعة في البتة سواء كانت موجودات او احوال كازعم فبطلت ما فرعها عليها
اي على القول بان المعدوم ثابت من تحقق الذات الغير المتماهية في المعدوم فانه انتقوا على ان المعدوم
الممكن قبل دخولها في الوجود ذات واعياناً وحقايق والثابت من كل نوع من الذات المعدومة عدد
غير متناه ونسباً تامة للموجود فانه متفقون على انه لا يماثل للموجود في تلك الذات لانما ثابتة في المعدوم
من غير سبب وانما الثاني في اخراجها من المعدوم الى الوجود **اقول** على هذا ينبغي ان يحمل كلامه
لا على ما قاله الشارحون من ان الموث لا يتدر على جعل الذات ذاتاً واحداً هو هذا والسواد سواء
والياض ياضاً الى غير ذلك من الماهيات المكفاد لاسي لجعل هذا الكلام هذا المعنى من تدارج القول

هذا هو المقصد من ان الكلي
هو الذي لا ينفك عن الكل
والكل هو الذي لا ينفك عن الكل
وهو الذي لا ينفك عن الكل
وهو الذي لا ينفك عن الكل
وهو الذي لا ينفك عن الكل

هذا هو المقصد من ان الكلي
هو الذي لا ينفك عن الكل
والكل هو الذي لا ينفك عن الكل
وهو الذي لا ينفك عن الكل
وهو الذي لا ينفك عن الكل
وهو الذي لا ينفك عن الكل

لكنها متضمنة الوجود الذي يجب ان يفسر

في الوجود والعدم بالمعنى الاعم اعني المتفق دمتا اذ خارجا يتايله العدم يعني ان لا يتحقق لادمتا
ولا خارجا هذا ما سأل في شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه قد جمع الوجود المطلق والعدم
المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الدهن فيعرض له الوجود المطلق اعني الوجود المطلق
صرون السلام عروضا للعدم المطلق له لكن اعتبار التماثل غير اعتبار الاختلاف وذلك لان العدم
المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق متايله له ونرجح ان الوجود المطلق عارض له بجمع معه وكل
واحدنا لا اعتبارين غير الآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا فاعتباراته
سلب له لا بجمع معه بل ببقائه واعتباراته معروضا له لا ببقائه بل بجمع معه وقوله يقتل ان
معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق قد لا يتوهم من ان العدم لا يمكن ان يتصور اذ لا يتغير له شيء
نفسه اصلا وتقرى انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور نفعه قطعا وهو العدم
المضاف الى الوجود والمطلق وذلك لان في كونه عدما مطلقا **واقول** فيه نظرا اما اولا
فلان اجتماع المتماثلين يعرض احدهما للآخر ليس مستحلا فيحتاج الى الاعتقاد بتغاير وجهه انما
المستحيل اجتماعهما يعرضهما للآخر واحد وانما يتايلانه لاجتماع الوجود والعدم في محل بان يكون
وجودا معروضا معا يمكن ايجاد هذا العذر فيه بان نقول العدم نرجح انه سلب للوجود متقابل
له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله بجمع معه وكل واحد من اعتبارين متغاير للآخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فاعتباراته سلب له لا بجمع معه بل ببقائه
واعتباراته عارض لمحله لا ببقائه بل بجمع معه وانما ثالثا فلانه معنى قوله يقتل معامدا كونه
كان نقطة متايلة لغيرها وقد يوجد مقدر اي منسوب الى امر ما فيقال عدم مثله اي منسوب
لذلك الامر وينتقل الى الموضوع كافتقار المثلث لاحقا في ان المتقابل بين الوجود المطلق والعدم
المطلق متايل السلب والاجاب وانما المتقابل بين الوجود المقتد والعدم المقتد فالظاهر انه
متايل العدم والملكه لان المتماثلين بالسلب والاجاب ان اعتبر نسبتهم الى قابل للامر الوجودي فيصيران
هما بعينه عدما وملكه ولا شك ان جميع الماهيات قابلة للوجود اذ الراد في ما هو اعم من
الخارج فالمراد بالملكه معناه المصطلح ويوجد اي الموضوع في العدم والملكه مطلقا تحصيله فيان
اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت انصافه بالامر الذي يقال
لها العدم والملكه المشهوران ويوجد نوعيا ونفسيا في حين ما يوجد نوعيا او نفسيا ذلك ان
ما يوجد نفسيا لم يعتبر قابلية في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكه الحقيقيان والوجود
لا يعتبر بل هو بسيط ليس له جزا اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما لان
ما لا يصير له لا فصل له على ما سأل في اما البساطة فلانه لو كان له جزا لجاز عروضا للوجود لما قد
يتوهم من ان الوجود لا يتايل في المعولات بل يرض جميعا كغيره من امر الجزية في لا يستلزمه ان يكون
الشي عارضا لنفسه او لا يكون العارض تمامه عارضا واكواب من الماهيات ما تعرض لانفسها

هذا هو المقام الذي سأل في شرحه
وقد قيل في شرحه قد جمع الوجود المطلق والعدم المطلق
ذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الدهن فيعرض له الوجود المطلق
صرون السلام عروضا للعدم المطلق له لكن اعتبار التماثل غير اعتبار الاختلاف
ذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق متايله له ونرجح ان الوجود المطلق عارض له بجمع معه
وكل واحدنا لا اعتبارين غير الآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا فاعتباراته سلب له
لا بجمع معه بل ببقائه واعتباراته معروضا له لا ببقائه بل بجمع معه وقوله يقتل ان معا اي الوجود المطلق
والعدم المطلق قد لا يتوهم من ان العدم لا يمكن ان يتصور اذ لا يتغير له شيء نفسه اصلا وتقرى انه كما يمكن
ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور نفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود والمطلق وذلك لان في كونه
عدما مطلقا **واقول** فيه نظرا اما اولا فلان اجتماع المتماثلين يعرض احدهما للآخر ليس مستحلا فيحتاج الى الاعتقاد
بتغاير وجهه انما المستحيل اجتماعهما يعرضهما للآخر واحد وانما يتايلانه لاجتماع الوجود والعدم في محل بان يكون
وجودا معروضا معا يمكن ايجاد هذا العذر فيه بان نقول العدم نرجح انه سلب للوجود متقابل له ومن حيث ان الوجود
عارض لمحله بجمع معه وكل واحد من اعتبارين متغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا
لمحله فاعتباراته سلب له لا بجمع معه بل ببقائه واعتباراته عارض لمحله لا ببقائه بل بجمع معه وانما ثالثا فلانه
معنى قوله يقتل معامدا كونه كان نقطة متايلة لغيرها وقد يوجد مقدر اي منسوب الى امر ما فيقال عدم مثله اي
منسوب لذلك الامر وينتقل الى الموضوع كافتقار المثلث لاحقا في ان المتقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق
متايل السلب والاجاب وانما المتقابل بين الوجود المقتد والعدم المقتد فالظاهر انه متايل العدم والملكه لان
المتماثلين بالسلب والاجاب ان اعتبر نسبتهم الى قابل للامر الوجودي فيصيران هما بعينه عدما وملكه ولا شك ان
جميع الماهيات قابلة للوجود اذ الراد في ما هو اعم من الخارج فالمراد بالملكه معناه المصطلح ويوجد اي الموضوع
في العدم والملكه مطلقا تحصيله فيان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت
انصافه بالامر الذي يقال لها العدم والملكه المشهوران ويوجد نوعيا ونفسيا في حين ما يوجد نوعيا او نفسيا ذلك ان
ما يوجد نفسيا لم يعتبر قابلية في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكه الحقيقيان والوجود لا يعتبر بل هو بسيط
ليس له جزا اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما لان ما لا يصير له لا فصل له على ما سأل في
اما البساطة فلانه لو كان له جزا لجاز عروضا للوجود لما قد يتوهم من ان الوجود لا يتايل في المعولات بل يرض
جميعا كغيره من امر الجزية في لا يستلزمه ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض تمامه عارضا واكواب من
الماهيات ما تعرض لانفسها

وهو

كالكلية والعمومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بان لا مفهوم اعم منه
واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظايرها من المفومات الشاملة للوجود
والحدودات اعم من الموجود وعلى بساطة الوجود بان اقر آه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية واما بطم
فعدم الوجود على نفسه بربطين او العروضا فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزا للوجود معروضا له وان كانت معدومة
فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء برفعه وان اعتبر بالعروضا لزم تقوم الشيء بالنصف برفعه واجيب بان مفهوم
لسائر المركبات فنال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا لجزؤه اما حيوان او غيره وليس في الكلام آه وايضا فان العدم
مقوم الشيء بالنصف بنقيضه فان البدن مركب من جزا اكل واحد منها متصف بان لا ليس بدون وكذا البتة وبغيره مما
يتوهم من اجزاء غير محوله اقوال يمكن دفع الاخبار بان مراده بالبساطة عدم تركه من الاجزاء المحولة لتقوم وليا على ان لا جنس
ولا فصل له لاني ان كان بالتمام كون الشيء الذي فرض جزا للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما قد يتوهم في الموضوعات اي
الوجود المطلق يتكرر ما صدق في جميعه من الافراد حسب تكرار الموضوعات اي الماهيات المعروضة لها سواء كان تكرار تلك
الافراد بسبب عوارض متشعبة لها او بسبب اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المتنوعة لما يورثها
وتماثلها في الوجود ومفهوم لا يتكرر ما تفصل اذ هو بسيط بل يتكرر تكرار الموضوعات فان الوجود والعارض للانسان غير الوجود
العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود ونسب اضافته الى الانسان والفرس فلو كان ما سبق من الابل على تقدير رجحه
انما يدل على بساطة الوجود المطلق لم لا يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بدواتها او بفصولها المتنوعة لما يورثها
او بسبب تنوع الماهيات ولو لم يقل لا يجوز ان يكون افراده بسيطة مختلفة الماهيات فيكون تكرارها بدواتها لا يتكرر موضوعا
ويقال اي الوجود المطلق بالاشتراك على عوارضها اي على افرادها العارضة للماهيات فانه على وجود العلم ووجود معلوما العلم
والناظر وعلى وجود الكوثر ووجود العروضا لا لوجوده وعندها وعلى وجود النار ووجود غير النار بالشد والضعف وما غير ذلك
والضعف الذي ذكرنا ان الوجود لا يعللها وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولي واشد وانوي واذا كان الوجود مفعولا لا
فليس جزا من غيره مطلقا لان افرادها والاس الماهيات المعروضة لها ما سبق من الامر الذي لا يكون متساوي كالتساوي
الى ان لا يكون جزا منها وقد سبق ايضا ما عليه من النوع والشمس من المفعولات السابقة وهي ما لا تفعل الا عارضا لمفعول آخر وليس
شاملة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا كانت له نسبة اخرى وتسلست المفعولات الخارجية فلا شيء مطلقا بات
اي النسبة المطلقة بمعنى غير مفيدة بما يورثها ليست شائعة في العقل بل هي خصوصيات الماهيات في العقل وحاصلة ان
النسبة لا تفعل غير عارضة لا مفعول لها تفعل عارضا لخصوصيات الماهيات المفعولة كما يوشى المفعولات السابقة **اقول**
هذا مع انه مخالف للواقع فان ما سبق من الوجود قد يورث على الاطلاق النسبة عبارة عن الوجود او عما يورث معناه البدوات
اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بوجوده في الخارج اذ ليس في الخارج الاشياء خصوصية فلا وجه للفرق والتخصيص بمفهوم الشيء في الخارج
الكليات مطلقا ليست موجودة في الخارج سواء كانت مفعولات اولي ونواني وايضا لا يلزم الاخر بان لا يكون على بعض خصوصيات
الماهيات وقد نرى الاعداد ولهذا استشهد عدم العلول الى عدم العلل لا يراى لا غير عدم العلل اولا غير عدم العلل الى عدم العلل
فلو لم يكن الاعداد متايلة لما كان كذلك وما في عدم الشدة ووجود الشدة وطوح عدم الصد ووجود الصد الاخر خلاف باقي الاعداد فان
عدم غير الشدة لا يتايل في وجود الشدة واطوح عدم غير الصد لا يجمع وجود الصد الاخر فلو لم يكن كذلك لادام متايلة لما اختلفت مقتضاها

هذا هو المقام الذي سأل في شرحه
وقد قيل في شرحه قد جمع الوجود المطلق والعدم المطلق
ذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الدهن فيعرض له الوجود المطلق
صرون السلام عروضا للعدم المطلق له لكن اعتبار التماثل غير اعتبار الاختلاف
ذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق متايله له ونرجح ان الوجود المطلق عارض له بجمع معه
وكل واحدنا لا اعتبارين غير الآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا فاعتباراته سلب له
لا بجمع معه بل ببقائه واعتباراته معروضا له لا ببقائه بل بجمع معه وقوله يقتل ان معا اي الوجود المطلق
والعدم المطلق قد لا يتوهم من ان العدم لا يمكن ان يتصور اذ لا يتغير له شيء نفسه اصلا وتقرى انه كما يمكن
ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور نفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود والمطلق وذلك لان في كونه
عدما مطلقا **واقول** فيه نظرا اما اولا فلان اجتماع المتماثلين يعرض احدهما للآخر ليس مستحلا فيحتاج الى الاعتقاد
بتغاير وجهه انما المستحيل اجتماعهما يعرضهما للآخر واحد وانما يتايلانه لاجتماع الوجود والعدم في محل بان يكون
وجودا معروضا معا يمكن ايجاد هذا العذر فيه بان نقول العدم نرجح انه سلب للوجود متقابل له ومن حيث ان الوجود
عارض لمحله بجمع معه وكل واحد من اعتبارين متغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا
لمحله فاعتباراته سلب له لا بجمع معه بل ببقائه واعتباراته عارض لمحله لا ببقائه بل بجمع معه وانما ثالثا فلانه
معنى قوله يقتل معامدا كونه كان نقطة متايلة لغيرها وقد يوجد مقدر اي منسوب الى امر ما فيقال عدم مثله اي
منسوب لذلك الامر وينتقل الى الموضوع كافتقار المثلث لاحقا في ان المتقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق
متايل السلب والاجاب وانما المتقابل بين الوجود المقتد والعدم المقتد فالظاهر انه متايل العدم والملكه لان
المتماثلين بالسلب والاجاب ان اعتبر نسبتهم الى قابل للامر الوجودي فيصيران هما بعينه عدما وملكه ولا شك ان
جميع الماهيات قابلة للوجود اذ الراد في ما هو اعم من الخارج فالمراد بالملكه معناه المصطلح ويوجد اي الموضوع
في العدم والملكه مطلقا تحصيله فيان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت
انصافه بالامر الذي يقال لها العدم والملكه المشهوران ويوجد نوعيا ونفسيا في حين ما يوجد نوعيا او نفسيا ذلك ان
ما يوجد نفسيا لم يعتبر قابلية في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكه الحقيقيان والوجود لا يعتبر بل هو بسيط
ليس له جزا اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما لان ما لا يصير له لا فصل له على ما سأل في
اما البساطة فلانه لو كان له جزا لجاز عروضا للوجود لما قد يتوهم من ان الوجود لا يتايل في المعولات بل يرض
جميعا كغيره من امر الجزية في لا يستلزمه ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض تمامه عارضا واكواب من
الماهيات ما تعرض لانفسها

هذا هو المقام الذي سأل في شرحه
وقد قيل في شرحه قد جمع الوجود المطلق والعدم المطلق
ذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الدهن فيعرض له الوجود المطلق
صرون السلام عروضا للعدم المطلق له لكن اعتبار التماثل غير اعتبار الاختلاف
ذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق متايله له ونرجح ان الوجود المطلق عارض له بجمع معه
وكل واحدنا لا اعتبارين غير الآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا فاعتباراته سلب له
لا بجمع معه بل ببقائه واعتباراته معروضا له لا ببقائه بل بجمع معه وقوله يقتل ان معا اي الوجود المطلق
والعدم المطلق قد لا يتوهم من ان العدم لا يمكن ان يتصور اذ لا يتغير له شيء نفسه اصلا وتقرى انه كما يمكن
ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور نفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود والمطلق وذلك لان في كونه
عدما مطلقا **واقول** فيه نظرا اما اولا فلان اجتماع المتماثلين يعرض احدهما للآخر ليس مستحلا فيحتاج الى الاعتقاد
بتغاير وجهه انما المستحيل اجتماعهما يعرضهما للآخر واحد وانما يتايلانه لاجتماع الوجود والعدم في محل بان يكون
وجودا معروضا معا يمكن ايجاد هذا العذر فيه بان نقول العدم نرجح انه سلب للوجود متقابل له ومن حيث ان الوجود
عارض لمحله بجمع معه وكل واحد من اعتبارين متغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا
لمحله فاعتباراته سلب له لا بجمع معه بل ببقائه واعتباراته عارض لمحله لا ببقائه بل بجمع معه وانما ثالثا فلانه
معنى قوله يقتل معامدا كونه كان نقطة متايلة لغيرها وقد يوجد مقدر اي منسوب الى امر ما فيقال عدم مثله اي
منسوب لذلك الامر وينتقل الى الموضوع كافتقار المثلث لاحقا في ان المتقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق
متايل السلب والاجاب وانما المتقابل بين الوجود المقتد والعدم المقتد فالظاهر انه متايل العدم والملكه لان
المتماثلين بالسلب والاجاب ان اعتبر نسبتهم الى قابل للامر الوجودي فيصيران هما بعينه عدما وملكه ولا شك ان
جميع الماهيات قابلة للوجود اذ الراد في ما هو اعم من الخارج فالمراد بالملكه معناه المصطلح ويوجد اي الموضوع
في العدم والملكه مطلقا تحصيله فيان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت
انصافه بالامر الذي يقال لها العدم والملكه المشهوران ويوجد نوعيا ونفسيا في حين ما يوجد نوعيا او نفسيا ذلك ان
ما يوجد نفسيا لم يعتبر قابلية في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكه الحقيقيان والوجود لا يعتبر بل هو بسيط
ليس له جزا اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما لان ما لا يصير له لا فصل له على ما سأل في
اما البساطة فلانه لو كان له جزا لجاز عروضا للوجود لما قد يتوهم من ان الوجود لا يتايل في المعولات بل يرض
جميعا كغيره من امر الجزية في لا يستلزمه ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض تمامه عارضا واكواب من
الماهيات ما تعرض لانفسها

وجه الخلاف ان عدم نفي كنه لا ينفك عنه ولا استلزامه اليه اصطلاحا وكل ما هو متغير فهو متحقق ومشتد اليه واكواب ان عدم تحقق
ذمنا وشا رايه غلط قال صاحب الوقف الخلاف في تباين المعدومات في الخارج في الوجود والعدم في الوجود والعدم في الوجود والعدم في الوجود
فان كان ذلك التباين لكونها موجودة في الذهن اختص التباين بالوجود والعدم في الذهن وفي الخارج ولم يكن المعدومات متباينة وان لم يكن
ذلك التباين لكونها موجودة في المعدومات العرفية تباين في الجملة قبل بيان الموضع بهذا الوجه مع انه قد ورد بان الامر
بالعكس لان العلم لا يستلزم التباين للوجود والعدم فيقولون تباين المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له ثم التباين
بعدمه تباين لا يمكن اوجاده في تباين الاعداد لان لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التباين لكونها موجودة في الذهن لم يكن
الاعداد متباينة اذ الاعداد يكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها اعدادا بل انما يخرج عن كونها معدومات
قال اولي ان يقال في باب الموضع انه لما كان التميز وصفا بغير تباين سبب في ثبوت الموصوف به فمن انبست
الوجود والذهني حكم تباين الاعداد والمعدومات الخارجية لا ينافي التباين في المعدومات ومن ثمة حكم بعدم التباين لعدم
النبوت اصطلاحا لعدم قد يبرهن في ذلك ان لا شك ان عدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا لزم ان يكون
الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدرك العقل كقوله
ايه وان لا يكون موجودا في الخارج لان معدوم كالعقل حاضر عنده فمادامه حيث قال قد يبرهن بلفظه قد ان عدم
الاطلاق اي ذمنا وخارجا قد يبرهن في نفسه والمعاد من عدمه انما يصدق انصافه به وحده فلهذا يقال ان
يكون ما يثبت تحققه والعدم فاما به قيام العرض بحد ذاته وانما من ان العارض لعدم المطلق ليس هو نفس عدم المطلق
بل هو عرض من جريته اعني عدم المضاف قد يبرهن بان اذا عرض لغيره من جريته من حيثيات مفهوم بغيره ورض ذلك المفهوم
الكل ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعرض على ما ذكرناه هو الانصاف ولا شك ان انصاف امر بغيره من جريته
تقتضي انصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم ضيا لحياته لا ذمنا لانه ان هذا عدم
المضاف الى عدم المطلق العارض له مقابل لعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث
انه عدم متباعد والعدم المعروض غير متباعد بمصداق النوعية والتقابل عليه اي على هذا عدم المضاف الى
نفس العارض لانه باعتبار كذا ذكرنا وعدم المعلول ليس عدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان الخلاف
الخارج على نفس الامر كغيره من جريته اعني ان العقل لا يحكم بان ارتفاع المعلول كحركة المتناهي مثلا فان تفتت العلة كحركة
اليد مثلا كالحكم بحكمه فانه يفتت كحركة اليد فان تفتت كحركة المتناهي فانه يفتت كحركة اليد فان تفتت كحركة
وجدت كحركة اليد فوجدت كحركة المتناهي ولا يحكم بان وجدت كحركة المتناهي فوجدت كحركة اليد فوجدت كحركة
لوجود المعلول كذلك عددها نشاطا لعدده وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلة فعدم
العلة باسرها نشاطا لعدم المعلول وكان وجود المعلول مستلزما لوجود علة ما من غير ان يكون سببا لذلك
عدده مستلزما لعدم علة ما من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز في الذهن معنى ان عدم
المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن كذا ان تكون علة في الذهن بان يكون عدم المعلول
الظاهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول
على عدم العلة برهان افي والعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي اكد الاوسط في البرهان لانه

هذا هو الوجه في تباين المعدومات في الخارج في الوجود والعدم في الوجود والعدم في الوجود والعدم في الوجود

وان يكون علة للحصول النصد بيق بالحكم الذي هو المطلب واللام يمكن برهانا على ذلك المطر فان كان مع ذلك علة
ايضا لنبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سوا كان الاوسط معلولا لنبوت الحكم في
الخارج اولا والا اول يسمى دليله والثاني لا يخفى باسم وانما سببا بل وان لان العلة هي العلة والابنة هي
النبوت وبرهان لمي بقيد علة الحكم ذمنا وخارجا فتونا بقيد نبوت الحكم في الخارج واما ان علة
ما ذمنا لنبوت ذلك فسمي باسم ان الدال على النبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفاء فضلا بيان
ان العلم باليقين بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الا برهان لان كون النتيجة
يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على السبب على السبب قد
اخذه الشيخ في هذه الدعوى بقيد نبوت الاشياء من الغفلة عنها اذ ما ان قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل
الذكر كذا ما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا سببه فان كان الاكبر مفعولا صغرا لا سبب
بل لانه لكانه ليس من الوجود والاوسط كذلك لا صغرا لان من الوجود الا من الوجود الا من الوجود الا من الوجود
برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لمي الى هذه الكلمة فظهر من هذا انه ان لم يكن لنبوت الحكم في الخارج سبب
لكن ان تمام عليه برهان افي ما قد ذكر من سبب الحكم او من آخر والشيخ لا يفتي ذلك بل يثبت ان مراده باليقين
في هذه الدعوى هو اليقين الدائم ورحم بذلك في جواب سؤال اوردته على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا راي
صنعة علمنا ضرورة ان لها صنعا ولم يكن ان يزول عنها هذا التصديق وهو استدل بالعلول على العلة فاكوا
ان هذا على وجهين اما جري كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كل كقولك كل جسم مؤلف
من هوي وصوره وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت لمصور فليس مانع من اليقين الدائم
لان هذا البيت ما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان مما يصح مع وجوده اليقين ثم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم
الكل والى انما هو الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو محمول على الاوسط فانك لا تقول
المؤلف مؤلف بل هو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزءا من ذي المؤلف وهو المؤلف
علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان اكد الاكبر في الشيء المتيقن النفس كيقيني لا يجوز
ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء للحد الاوسط واعتبارا بغير اعتبار الكل فان المؤلف شيء ذو المؤلف
شيء آخر فان ذو المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف في ان يكون محمولا على المؤلف الى هذه الكلمة وهذا
يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم باليقين لوجوده بغيره
الامر جهة علة فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة متماثلة لكلام الشيخ لانه صرح
في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلول على المعلول
وذكر في الاشياء بهذه العبارة واعلم انه لا سوا قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلولا له
مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصف وهذا ما يفتقرون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون
الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصف ومثله المعرف في شرحه بقوله العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف
فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصف وهذا البرهان لمي

هذا هو الوجه في تباين المعدومات في الخارج في الوجود والعدم في الوجود والعدم في الوجود والعدم في الوجود

ح

امر

هو علة

ليس يأتي وهذا الكلام ايضا في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علته ما استدلال بالعللة على المعلول
وبرهان ان ليس برهان اني وقول هذا القابل قد خرج الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعللة على المعلول برهان
لتي وبالعكس اني لا يجدى بطايل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العللة بل بالعكس ثم قال
وفرغوا منها بان العلم بالعللة المجتهد يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المتيقن لا يستلزم العلم بالعللة
ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين علة ما انه استدلال بالمعلول على العللة كان
ذلك بناء على ظاهر الامر وما مدد في يادي الراي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بمثاله وأشار
الى اعتبار القيد من جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة فقد حصل من هذا ان برهان ان لا يعطى في مواضع فبقينا
دائما واماننا لا سبب فلا يعطى القيد الدائم بل فيما لا سبب له واذا انقضى هذا الاستدلال بعد
العلم على عدم المعلول برهان اني لان عدم العلة / انه علة لعدم المعلول في الذهن علة في نفس الامر ايضا
والاستدلال بعدم المعلول على عدم العللة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العللة في نفس الامر

ع

في نفس الامر وان كان علة له في الذهن **فان قيل** عليه عدم العللة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون
في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج نوع محقق فيه فكون في الذهن لان ما في نفس الامر
اما في الخارج او في الذهن ولما استثنى ههنا الاول فبقين الثاني واذا كان اتصاف عدم العللة بالعللة
ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا التوابع تنقسم الى اقسام ثلاثة لوازم الماهية
وهي ما يكون منشأ لزومها الذاتي من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارج
وهي ما يكون المنشأ في الوجود الخارج ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ لزوم في الوجود
الذهني والعللة من التوابع فالمراد بالعللة في الذهن ما يكون منشأ العللة وجود العللة في الذهن
ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العللة والمراد بالعللة في نفس الامر ما يكون
منشأ العللة في نفس ذات العللة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العللة
بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يتوخ في ذلك ان عدم العللة لا يتحقق الا في الذهن
فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل مجرد النظر عن محققه في الذهن وعكس ما عدم العللة
فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العللة في الذهن فان حكم العقل فيه انه وجود عدم
المعلول في الذهن فوجود عدم العللة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة
الى وجود عدم العللة فيه **لا ينسب عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العللة** والاشياء المرتبة في
العموم والخصوص وجودا يتما كس في العموم والخصوص عدما يعني ان كل امرين بينهما عموم وخصوص
مطلقا بحسب التحقق كالحيق والناطق مثلا فان الاعم وجودا منها كليهما اخص عدما والاضيق
وجودا كالناطق اعم عدما لانه كلا عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد عدم الاخص وجودا
ولا يعلم الاعم وجودا **اقول** من اجل العموم والخصوص في العموم والخصوص في الصدق
لا في الوجود يحتاج الى التكلف في الصحيح قوله وجودا عدما وبصير المسلسل من المايل المشهور
في علم النطق وهو ان بعض الاعم اخص من بعض الاخص ثم اعترض على ما ذكرنا من هذا القاعدة
مستقوصة بالامور العامة كالممكن العام والتي والوجود فانها اعم من الانسان ونظاير واعترض
تقايضا ايضا فلا تتما كس في العموم في العدم وهو سؤال مشهور للتكاسي ادله نقضا على تلك المسئلة
مذكور مع جوابه في كتب النطق وقسمه كل منها الى الاحتياج والقي من منطلقة حقيقة دائمة
بين النفي والاشياء لا يتصور في اجتماع التميز ولا ارتفاعا فان وجود الشيء اما ان يكون **بغير**
ذلك الشيء او لا والاول هو المحتاج والثاني هو النفي وكذا الكلام في العدم واذا اجل الوجود او اصل
رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محولا على ذلك
الشيء وليس ذلك التصديق ببيعا وبما لا يخل من البسيطة والثاني يكون رابطة بين هذا الشيء
وبغيره وهذا الشيء يكون محولا على ذلك الغير موضوعا وليس ذلك التصديق مركبا وبما لا يخل
بصل المركبة وعلى تقديرين **فانه** ان يكون من المحول والموضوع نسبة ثبوتية لا تحلوا

تلك النسبة في نفس الامر من كليات فتش تلك الكميات مواد ان اعتبر في انفسها وسمي
 جهات ان اعتبر في العقل داله على وثاقه الرابط وضعتها وهي الوجوب والامتناع والامكان
 لان كونه نسبة المحول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الاشكال فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة
 الجوانب الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر
 الى الانسان ولا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكاهن الى الانسان
 والوجوب والامتناع يدلان على وثاقه الرابط والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على
 وثاقه النسبة التي هو غرض لها والامتناع يدل على وثاقه ما يعامل النسبة التي هي مفعولها
 ولذا العدم يعني عدم الشيء ايضا على فنيين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا
 والثاني رابطا وعلى التقديرين يكون النسبة سليمة ولا تخلو عن المادة **الثالث** **اقول**
 المحول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وحده يكون القضية موجبه
 والنسبة شويتية سواء كان المحول هو الوجود او مفعولها سواء واما العلم وحده يكون القضية
 سالبة والنسبة سليمة فان المحول هو العدم او مفعولها سواء وعلى التقديرين ثبت في تلك النسبة
 مواد ذلك بالبيان المذكور انما يبينه فالاولي ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر
 كون العدم محمولا اذ لا يثبت في ذكرها اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبه
 واما العدم حتى يكون سالبة ولا يدخل في تلك خصوصية المحول اذ نفس الوجود او العدم او مفعول
 غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحول احد هذين المفعولين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما
 يربطها بالموضوع والمصنف خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان المحمد عديم هو حكم
 العقل كصفة النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح واثق بكمية المادة او غير مطابق وح بخالفان
 وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخلو المحل للمادة لانها ذاتها يجب الذات واختلافها بحسب اعتبارها
 في انفسها واعتبارها متعلته والثاني ان المادة على راي متأخري النطقين عبارة عن كل كونه
 كانت نسبة المحول الى الموضوع انما بان او سلبا وعلما في قدراتهم ليست ككيفية نسبة بل
 كونه النسبة الاجابية ولا كل كونه نسبة اجابية في نفس الامر بل كونه نسبة الاجابية في نفس
 الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة
 في النسبة السلبية ولراي المتأخري ايضا حيث خصها بالكميات الثلثة واعلم ان الوجوب والامكان
 والامتناع التي تحت معنا في هذا الفن يعنيها هي التي جهات القضايا لكن في قضايا محموله محمولا
 وفرد التي في نفسه فانه اذا قلنا الوجوب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع
 الوجود والممكن الوجود وسرد في كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب اعني من وجوب الوجود وهو
 العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انما يميزها والاثبات لزاما للماهيات واجبه لذاتها
 والواجب ان اراد كون اللوازم واجبه الوجود في انفسها فاللوازم ممنوعة وان اراد كونها واجبه

سواء

ذلك

الاصح

الوجود

الوجود لذوات الماهيات فبطلان المال مجموع فان معناه اما واجبة الثبوت للماهية وهذا هو المحل
 فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعه اما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها
 لان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة
 كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود يهدي والتعريفات التي ذكرناها له بحسب اللفظ
 اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة عن تعريف او كل واحد يعرف معاني هذه اللفاظ
 من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكرناها هذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة
 اذ كل من يشتمل على دور ظاهر او يعرفه الوجب اي وجوب المحول الذي هو الوجود او غيره للموضوع
 بامتناع انتكاه عنه او بعدم امتناع انتكاه عنه وعرفوا كل امتناع الانتكاه وعدم
امكان الانتكاه بوجوب عدم الانتكاه فيكون دورا لكل من لا يمكن والامتناع وقد
وجد تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فتكون النسبة اي قسمه كونه نسبة المحول الى الموضوع الى
هذه الثلثة قسمه حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لانه الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق
ابرا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة
اجابية او سلبية لا تخلو ذات الموضوع اما ان تنتمي تلك النسبة او لا وعلى الثاني اما ان تنتمي
تنتمي تلك النسبة او لا الاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان اذ تحيل
قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقصيا بعين النسبة وتقيضا ايضا حتى يكون القسم على
هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا تنتمي شيئا من النسبة وتقيضا او تقيضا معا وتنتهي النسبة
دون تقيضا او بالعكس معقول ما في التقات من يريده العقل لان اقتضا احد التقيضين مقتضى
المعنى عن الآخر والمنع عن الآخر مستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضا لهما لم يكن مقتضا لهما هف ولا
عزبه ذلك عن كونه صراحتا بجزم في بالاختصار نظرا الى مجرد مفهوم النسبة وان حصل ما يحتاج الى
اخر خارج عن مفهومه من تنبيه او استدلال كان مع ذلك صراحتا بجزم عما به بلا ريب وكونه شيئا صرفا
لا يثبتنا فارقا فيل هذا الاجاب ما يكون ذاته مقتضا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان
لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عديم عن ذاته والتي لا تنتمي نفسه والا
لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكره هو منه للذات بالقياس الى الوجود
والثاني منه للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مقتضا عما سواه وعلى مذهبهم كون ذات الباري
تعالى واجبا المعنى الثاني فان قيل نسبه الذات اي الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع
نسبه حقيقية لا يخرج منها لان الذات اما ان تنتمي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وهذا
الباري تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخرين لامتناع
المحمولين عن ذلك عملوا كثيرا قلنا هذا قسم للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا
فيها له ذات مقابله لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد

قسم الوجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا
 لم يكن ذات البارى تعالى من القسم الاول فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا القسم للوجود بحسب
 الاحوال العقلية وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود محتلة في العقل
 الانقسام الى قسمين يكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهره ان لا يتبع ايضا وجوده
 والى ما يدخل في الوجود وهذا الذي هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته يجب وجوده الى
 هذا كلامه وعلى هذا الحكم لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا
 وان كان محتلا عند الفصل في بادي الرأي وما يقال ان الوجود الذي هو عين ذات البارى هو الوجود
 الخاص والوجود المطلق عارض له وهو عين فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود
 المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده مقتضيه ذاته فليس شيء لان مقتضى الذات للوجود
 ان يقتضي الذات كونه موجودا فان المتع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته
 كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقض الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراد
 لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا كان المتع ما يقتضي ذاته ان يكون معدوما
 فليد ان دخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا او لا يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا معدوما كاجتماع
 التبيين وشرك البارى تعالى في قسم الممكن اذ لجمال القسم آخر لآثار غار ان الواجب ما يقتضي
 ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا او لا وجودا او لا يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون معدوما
 او معدوما لا يتناول قد مر ان هذه المفاهيم الثلاثة اعني الواجب والامكان والاشناع جهات في قضايا
 مخصوصة محولة الوجود فالواجب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والامكان في الجملة في القضية
 لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الواجب عما كان عن اقتضا الذات لثبوت
 احدها لاعلى التغير وعلى هذا التماس حال الاشناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص
 للممكن اجبا لذاته والعدم الخاص للممكن مستغنى لذاته واجب عن هذا انما يلزم ذلك
 ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنى عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يقتضي عينه
 تكون عارضة مقتضى الوجود المطلق مقتضى الوجود الخاص فلا يكون واجبا
 لذاته وفيه نظر لان الواجب له مغيان على ما مر امد ما صفة الوجود بمعنى استغنايه عن الغير والى
 صفة الذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضا الذات للوجود ومقتضى التام ان يلزم ان يكون الوجود
 الخاص للممكن واجبا للمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا للمعنى الاول فليز هذا من ذلك لا
 يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات البارى مقتضى الوجود المطلق ان ذات البارى
 وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق
 لاننا نقول يلزم ان يكون ذات البارى موجودا بوجوده وذاته يحصل الحاصل ولا يمكن الجواب
 بان الاشاق الوجود المطلق في ضمن الاشاق بالوجود الخاص ولا يمتد فيه فان الجسم اذا انفصل بفرد من

الياس كان متصفا بطلق الياس في ضمنه قطعا لان ذات البارى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود
 المطلق اشتقاقا ولا كذلك انشاقه بالوجود الخاص بل لا انشاق هناك اذ هو عينه فان واجب
 بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق ذاته الذي هو وجوده
 موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجوده وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا
 بالوجود المطلق ولا يمتد فيه قلنا في كون الواجب ذاتا ماهية وجوده متغير لما به غاية الامر
 ان تلكا ماهية وجوده خاص وجب بقوت ما هو المقصود لم من اثبات كون ذات البارى عين الوجود وهو ان
 يكون ذات البارى تسلي في اعلامات الوجودية ولنورد دليل ذلك مقالته لبعض المحققين وفي هذين
 مراتب الوجودات في الوجودية بحسب القسم العيني ثلث لامتد على ادائها الموجود بالغير الذي
 يوجد عين هذا الموجود له ذات وجوده متغير ذاته وموجود متغيرها فلا نظر الى ذاته وقطع
 النظر عن موحله الممكن بقس الامر اشكال الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انشاقه
 بالتصور والتصور كلاهما ممكن وهذا حال الهيات الممكنة كما هو المشهور ووسطا الوجود بالذات
 بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضا تاما يستحيل معه انشاق الوجود عنه فهذا
 الوجود له ذات وجوده متغير ذاته فمتنع انشاق الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور
 هذا الانشاق فالتصور محال والتصور ممكن وهذا حال الواجب الوجود تعالى على مذهب
 جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات وجوده هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا
 الموجود ليس له وجود متغير ذاته فلا يمكن تصور انشاق الوجود عنه بل الانشاق وتصوره
 كلاهما محال ولا يمتد على ذلك سكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوي من هذه المرتبة الثالثة
 التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذي بصائر ثاقبة وانما خلاصته وان اردت مزيد توضيح
 لما صورناه في مراتب الثلثة الوجودية فاستوضح الحال في ما نورد في هذا الباب وهو ان مراتب
 المعنى كونه مضيا ثلث ايضا الاول المعنى الذي استفاضت عن كونه الارض
 الذي استفاضت بمقابلة الشمس فهنا معنى وضو يعاونه وفي ثالث افاده الضو الثاني المعنى الذي
 بضو هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوه بحيث تمت غلظه عنه كبرم الشمس اذ فرض اقتضاه لضو
 فهذا المعنى له ذات وضو متغير ذاته الثالث المعنى الذي بالذات بضو هو عنه كضو الشمس مثلا فان
 معنى ذاته لا بضو اذ على ذاته هذا المعنى واقوي ما يتصور في كون الشيء معينا فان قيل كيف يوصف الضو
 بانه معنى مع ان معنى المعنى كما يبادر اليه الانام ما قام به الضو قلنا ذلك المعنى هو الذي يعارفه
 العاقل وقد وضع له لفظ المعنى في اللغة وليس كلاسائه فاننا اذا قلنا الضو معنى بذاته
 لم نرد به ان قام به ضو آخر وصار مضيا بذلك الضو بل اردنا به ان ما كان حاملا لكل واحد من المعنى
 بعينه والمعنى بضو هو عين المعنى الظهور على الايقار بسبب الضو فهو حاصل للضو في نفسه بحسب
 ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضو اقوي واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لاحقا فيه اصلا ومظهرا

موجود متغير ذاته وموجود متغيرها

لغيره بحسب قابليته للظهور وإذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلاثة في الأمور المحسوسة
ففسر عليها كالحال في الأمور المعنوية العقلية ومن التين كاشهله بدهة العقل أن الواجب
الوجود يقال يجب أن يكون في أعلام مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب أحد
هذه المراتب الثلاثة إلى الأخر يعني أن زوال أحد ما عن الذات وتصف الذات بالآخر مكانه فيصير
الواجب بالذات شامكاً بالذات وبالعكس وذلك لأن ما بالذات متع أن يزول وقد يوجد الأولان
أي الوجوب والاشتغال باعتبار العبرود كون التسمية تافهة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة
اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لا تتكافأ عن كل من الواجب بالذات والعدم بالذات يمكن
انقلابهما إذ الواجب بالغير قد تقدم عليه فيصير متعاً بالغير وكذا المتع بالغير قد تقدم عليه
فيصير واجباً وما نفعه الخلو بين الثلاثة أي الامكان الذاتي والوجوب والاشتغال كليهما بالغير في المكات
إذا الامكان لازم للمكان مع اشتغال خلوه عن أحد الماهيتين لأنه لا يخلو الكمال عن وجوده أو عدمه
وليت ما نفع الجمع إذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي وأحد الماهيتين **أول** هذه التسمية
الثلاثة كون قسمه للشيء إلى نفسه وإلى قسميه وشتك الوجوب والاشتغال في اسم الفزوة وإن اختلفا
في السلب والإيجاب فإن الوجوب عبارة عن ضرورية إيجاب الخلو للوجود والاشتغال عن
ضرورية سلب الخلو عن الوجود فإنا إذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه أن الوجود
ضروري للثبوت له وإذا قلنا شريك الباري بوجوده بالاشتغال كان معناه أن الوجود ضروري للسلب
قوله وكل منهما يصدق على الآخر إذا قلنا لا يضاف إليه يعني إذا أضفنا الوجوب إلى الوجود
والاشتغال إلى عدمه أو عكس في يصدق كل منهما عن الآخر فيصير مراد صادق ما اشتق منهما فإن
كل ما هو واجب الوجود فهو متع بعدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب بعدم متع بالوجود وبالعكس
والعامل أحدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود هو اشتغال بعدم فليس يصح إلا أن يقصد به
المبالغة في استلزام كل منهما للآخر وذلك لأن وجوب الوجود كيفية لشيء الوجود إلى الماهية
واشتغال بعدم كيفية لشيء عدم إلى الماهية ومما أن النسبتان متغايرتان ذاتاً فقد كيفياتها
فلا تصادقان حقيقة نعم يلازمان ويتعاضدان **أول** لم يرد تصادق الوجوب المطابق
والاشتغال المطابق فيقال إنها كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل إنهما لا تصادقان وجوب الوجود
واشتغال بعدم ما هو من مع لاضافة إلى ما أضفنا إليه وهما وضقان لذات واحد متصادقان كالشفتين
منهما فإنا إذا قلنا الإكراه زيدا ما لا يله لم يزل هذا الحمل ليس يصح لأن الإكراه وصف
للأعماء والأهانة وصف للأولياء وهما متغايران وقد يوجد الامكان بمعنى سلب الضرورة
عن أحد الطرفين يعني الطرف الخالف قيم الضرورة الأخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان
الحاص يمكن الوجود بالامكان العامي أعم من المتع الممكن بالامكان الخاصي فيلزم أن الوجود بالامكان
عموم ما اشتق منه لما يتألف من اشتغال الحمل **أول** فيه أيضاً ما مر من الكلام وما نسب

بالغير

الواجب والممكن بالامكان الخاص
وممكن لعدم الامكان العامي أعم من

إلى العام لأن العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يسمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع
الوجود وما ليس بممكن الوجود المتع الوجود وكذا يسمون من الممكن عدم ما ليس بممتنع عدم
وما ليس بممكن عدم المتع عدم فقد جعلوا الامكان مقابلاً للضرورة الخالف فهو سلبها
أو ما سادى ذلك السلب والحكم بالماضي والامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون
أحد جانبيها ضرورياً الحق بهذا الاسم اصطلاحاً في تسمية هذه المادة بالامكان فكان هذا امكاناً خاصياً
وقد سمي خاصاً والاول عامياً أيضاً لقوله أعم منه مطلقاً وقد يوجد النسبة إلى الاستقبال بمعنى جواز
وجود الشيء في المستقبل من غير نظر إلى الماضي والحال نظراً إلى أن الممكن الحقيقي المتصف بضرورية
الامكان بالضرورة في شيء من طرفيه أصلاً ولا شك أن كل ما نسب إلى الماضي والحال فانه لا يخلو
عن ضرورية ما في وجوده أو عدمه وأقلاً الضرورة بشرط الخلو إذ لا بد من تعيين وجوده أو عدمه
في أحد الزمانين وإن لم يكن معلوماً لنا بعينه وإنما إذا نسب الشيء إلى الزمان المستقبل فانه لا يتعين
أنه يوجد فيه أو لا يوجد فيه لاني علمنا فقط بل بحسب نفس الأمر أيضاً وذلك لأن تعيين أحد طرفيه
في ذلك الزمان متوقف على حضوره ولانه لا يمكن هناك إيجاب الذات لأن الكلام في المكات والامكان
الغير لعدم حصوله بعد ضرورة أن هذين الوجهين تاماً لأن عدم تعيين أحد الطرفين في الحال
وذلك لا ينافي تعيينه في الاستقبال بل يقول الحوادث مستند إلى علم بحسب ما وقع دونها فإن
انتهت سلسلة العلل إلى المستقبل تعيين وجودها والآن تعيين عدمها ثم إن بعض من اعتبر الامكان
الاستقبال في اشتراط كون الوجود مكانياً زماناً في الاستقبال لعدم في الحال لأن الشيء إذا كان
موجوداً في الحال كان وجوده ضرورياً بشرط الخلو فلا يكون مكانياً ضرورياً عليه بأن ضرورة
وجوده في الحال لا ينافي إمكان عدمه في الاستقبال وأيضاً لو وجب اشتراط عدمه في الحال لكان ضرورياً
الوجود لو وجب اشتراط وجوده في الحال أيضاً لكان ضرورياً الوجود فوجب أن يكون في الحال موجوداً
وسمياً متافاً أو يقول كان الوجود يخرج إلى جانب الوجود ويشترط الخلو عنه كذلك عدمه يخرج
إلى جانب الاشتغال فيلزم اشتراط الخلو عنه أيضاً فيلزم ارتفاع التقييد وإشار المصنف إلى
الاول بقوله ولا يشترط عدمه في الحال والجمع التقييد فيلزم الظاهر أن من شرط ذلك أراد
بالامكان الاستقبال إمكان حدوث الوجود وطريقه في الاستقبال وهو أنما يستلزم إمكان عدم
الحدوث لا إمكان حدوث عدم الوجود بشرط الخلو في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبال في جانب
العدم يعني إمكان طرأ عدمه وحدثه بشرط الوجود في الحال من غير لزوم محال والسلكه
اعتباره لعدمه في عدمه فإن عدمه المتع يصدق عليه أنه متع الوجود وواجب لعدمه وعدمه
الممكن يصدق عليه أنه ممكن الوجود والعدم وإذا صدقت هذه الأمور على عدمه جبان لا يكون
محققاً في الأعيان لاستحالة اتحاد المعدوم بالوجود وبشيء هذا الكلام على أن كلام الوجود
والاشتغال مفهوم واحد يضافان إلى الوجود والآخر إلى عدمه وعرض عليه بأن صدق الشيء على

المعوم لا يقتضي ان يكون معدوماً فان استأبقت جزئيات مفهوم لا ياتي كونه وجوداً فلو خذ منه بعض
الجزئيات كما في تأويل الكليات الوجودية ولا استحالة في انصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي يقتضي
صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان بوصف مفهوم الانسان من غير لزوم محال نعم لو لم يصدق
الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوماً وليس الامر هناك كذلك لصدق على الموجودات ايضا فان
الواجب يقال لصدق على انه واجب الوجود ومنع العدم الموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود
والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الايمان فانصاف ما هيته بوجود
ذاها لا يتخلو عن احد هذه الامور وسئل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال **ان**
اما يلزم التسلسل لو كانت هذه الامور الثلاثة باجمعه موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجوداً
دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلاً فاعتار ان الوجود موجود وقوله فانصاف ما هيته بوجوده لا يتخلو
عن احد هذه الامور قلنا نعم ان انصاف ما هيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بوجود
في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال بحتم ان يكون قوله واستحالة
الشيء انما هو الى ضابط ذكره صاحب الكونيات وهو ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد ينصرف
منه موصوفاً بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تام حقيقته محمولاً عليه بالمواظاة وتارة وصفاً
عارضاً له محمولاً عليه بالاستقاف يلزم ان يكون اعتباراً بالامكان لا يلزم التسلسل في الامور الموجودة
كالعدم والحدوث والبقاء والوصفية واللزوم والتعريف والوحدة ونحو ذلك فان الامكان
مثلاً لو كان موجوداً كان ممكناً وسئل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجو
مها وهو محال لاننا نقول لا يمكن اجراءه في الاستماع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الاستماع موجوداً
لكان مستمعاً وفي اجراءه في الوجود نقول لا يمكن ان الوجود لو كان موجوداً لكان واجباً فان
بين الملازمة بانه لو كان ممكناً لم يمكن الوجود لما سياتي اجيب بما سياتي ايضا ولو كان الوجود
شيوئياً اي موجوداً في الايمان لكان ممكناً لانه صفة والصفة مفقورة الى موصوفها والمفقد
الي اجز يمكن واذا كان الوجود ممكناً لم يمكن الوجود بيان الملازمة من وجوه الاول ان
الوجود لو كان ممكناً والواجب انما يجب به فهو اولي بان يكون ممكناً والجواب ان الوجود امر يجب
الواجب به هو عين كونه واجباً فليس ثمة علم ولا معلول حتى يكون المعلول اولي بالامكان من علمه
المشافي انه لو كان الوجود ممكناً لكان في ذاته جازي الزوال واذا كان وجوب الواجب جازي الزوال
كان الواجب ايضا جازي الزوال لان زوال الوجود بان لا يقتضي ذاته وجوده كجواز ان يزول وجوده
فكان ممكناً والجواب انه ان اراد زوال الوجود انعدامه بعد كونه موجوداً في الايمان فلا يمكن ان
لو كان ممكناً لكان جازي الزوال هذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عديم وجوده كالزيمات
وذلك لا ياتي في امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد زوال الوجود عديمه مطلقاً فلا يمكن قوله لان زوال
الوجود بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجود في نفسها لا يستلزم عدم انصاف

الان لا

واذا كان لا يقتضي ذاته وجوده

الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون موصية مع انصاف الموصوفات
لها في نفس الامر بل في الخارج ايضا فغير عديمها بعد كونها موجوده مستلزم ذلك **اقول**
فيه تطور لان الكلام على تقدير كون الواجب من الامور العينية لاسيما الامور العينية لاشي الامور
الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن انصاف محل الموجود بها لكون
حوزنا ذلك لزمنا ان يجوز كون الجنس ايضاً بالياض المعدوم ونحوها بالحركة المعدومة الى غير ذلك
وذلك منسطة ظاهر البطلان فالحق في الجواب ان يقال اذا كان الواجب موجوداً فذات
الواجب كاشف وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالواجب وان كان جازي الزوال بالنظر
الى ذات الواجب لكونه ممكناً بالذات لكنه متع الرزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال
الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلق الذات عن الواجب وانما يلزم لولم يقتض ذات الواجب
وجود الواجب الثالث ان الواجب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم
لعدم الملزوم فلو امكن عدم الواجب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان
لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكناً والجواب ان الواجب سواء كان موجوداً او معدوماً
لازم لذات الواجب فلا يكون معدوم ملزوماً لعدم الواجب **اقول** رد عليه مثل ما مر من ذلك
لا تصور بعد فرض كون الواجب من الامور العينية والواجب ان منع استلزام امكان الملزوم لا يمكن
اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني علم الواجب محال لذاته وبوجه آخر
لو كان الواجب موجوداً لكان ممكناً لما ذكرنا فمحتاج الى سبب تقدم عليه بالوجود والوجود ضرورة
ان الذي لم يكن موجوداً وادياً لذات او بالغير لم يصلح سبباً لوجود شيء آخر فذلك الواجب ان كان
نفس هذا الواجب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره معلوماً الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الواجب
موجوداً وهو وصف خارج للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الواجب ضرورة تقدم المعروض على العارض
ولو بالذات لكن الواجب سابق على الوجود سبباً ذاتياً لانه لا يصح ان يقال اقتضي ذاته وجوده فوجد
ولما كان هذا الدليل بعينه جارياً في الامكان والوجود والحدوث الذاتية وامثالها من الصفات
الي لا تتأخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التوقيعات قانوناً في ذلك فقال لا يجب من الصفات
تأخرها عن وجود الموصوفات يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تأخرها عن وجود موصوفها
ضرورة تقدم المعروض على العارض واجمع المخالف بانه لو كان عديمياً لزم محال ان الاول كون مقتضياً
للوجود وذلك لان الواجب عبارة عن انصاف الوجود لكن العدم متنافي للوجود فيستحيل ان يقتضيه
اقول الجواب انه معدوم لعدم واقفاً ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج
عبارة عن انصاف امر موجود فضلاً عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس موجود
في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجباً الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا يمكن للعدميات في انفسها
انما تحققها باعتبار العقل لما كان الواجب واجب وان لم يعتبره العقل لم يوجب عدم العقول كلها

ان

العدم

لا يقتضي

وح لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه لم يخرج الواجب قطعاً عن كونه واجباً والجواب
ان انضاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما
على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع التقيضين وذلك لان الوجوب مقتضىه اللاذوجب وهو
عدم لكون عدم جزائه وما جازى معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضاً معدوماً لارتفع التقيضان
والجواب ان السبيل ارتفاع التقيضين في الصدق بان لا يصدق في نفس الامر لا ارتفاعاً
بجانب الوجود الخارجي بان لا يكون شي منها موجوداً في الخارج فان قيل فلو تقرر في مباحث القابل
ان عدمين لا يتقابلان فيها وان التباين اما وجوباً او كلاً للضادين والمتباينين وانما احدهما
وجودي فقط كالسلب والاجاب والعدم والملكه وان التناقض انما هو بين السلب والاجاب فسلم
انه لا بد في التناقض ان يكون احدهما وجودياً وذلك متاف لما ذكرتم قلنا سئين في بحث
التقابل جواز كونها على معنى الوجوب هناك فالسلب حراً من مفهومه سواء كان
توجوداً في الخارج اولاد المراد بالوجودي هيئتها هو الوجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين
الاخيرين يمكن اجراهما في كل ما حاول ابيانه كونه وجودياً من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها
الاشياء نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحديث وغيره فينتضان
بما هو عيني بالضرورة والاتفاق كالمشي مثلاً ولو كان الامتناع ثبوتياً لكان ممكناً لا ممتنعاً والصفة
مستقرة الى موضوعها لكان موضوعها اولاً بان يكون ممكناً ولزم امكان الممتنع **اقول**
لان ان الموصوف بالصفة الممكنة اولاً بان يكون ممكناً لا يجوز ان يكون ممتنعاً بمعنى تمتنع عدم
وبوجه اخر لو كان الامتناع ثبوتياً لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة
اقول يدفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع عدم فلا دلالة لهذا الدليل على
ان امتناع عدم ليس توجوذاً او وجوداً فودع الامتناع وهو امتناع عدم القاييم بذات الواجب
تقالي كقبي في كون مفهوم الامتناع وجودياً لما سبق من ان كون مفهوم وجودياً لا يقتضي كون جميع
افراده موجودة وهذا يتأهل ان الامتناع مفهوم واحد يضاف ثباته الى الوجود واخري الى عدم
كان الوجوب كذلك على ما اخبرنا المصنف والمقران المراد بها كلا اطلاقاً في مباحث هذا الفن
هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود
ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب
لان يقال الممكن فاحتاج الى الوجود ما وجد فوجد وهذا من دفع القائلين المذكور لصاحب اللوح
كما اشترنا اليه داخج المخالف بانه لو كان عديمياً لم يكن لوق من الامكان ونفيه لان نفي الامكان
عدي بلا شبهة والامكان ايضاً فرضه عديمياً ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة
بين الامكان ونفيه واجاب المصنف قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المتين
في الامكان المتين اي الامكان الذي فرضناه منها لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تهاجر

واما فسرنا الامكان المتين بافتقارها او رد عليه من ان الممتنع لم يدع استلزام عدمية
الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المتين حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت
الامكان بحكم استلزام يقين المالي ليعين الممتنع فان الفرق بين نفي الامكان والامكان
المتين غير ثابت على زعمنا على ان الاعدام لا تمايز عتده فلا يكون استقنا يقين السالب
صادقاً عنده اذ على ما ذكرنا كون المالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المتين يجب
الفرض لا يجب الواقع والمتمم دعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع و
فايده وصف الامكان بالمتين فرضاً صحت الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج
هو وفيه يجب الاعدام التي لا تمايز فيها قيل ويمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال
لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المتين لكان الامكان ثبوتياً لكن المقدم حق لعدم
التمايز في الاعدام فالتالي مثله بان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتياً على ذلك التقدير لكان
عديمياً فيلزم ان الممكن لا امكان له اذا التقدير عدم الفرق بين الامكان المتين ونفي الامكان
واذا تحقق الاول اعني الامكان المتين تحقق التالي اعني نفي الامكان لكن كون الممكن بما لا امكان
له تناقض وح لا يكون لفظ المتين مستدركاً وتقرير الجواب انما منع تحقق المقدم وما ذكرناه
غير مسلم بل التحقيق يقتضيه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المتين **اقول** ان هذا
القابل وان دق في دفع الاستدراك لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع
الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستقنا من المقدم فابن هذا من ذلك والوجوب شامل
للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير الثبات الى امر اخر وغيره اي الذي حصل للذات
باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير معروض بالغير منها
ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير اما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات
والمتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علمته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علمته عرض له الامتناع
بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب والاتوارد علمتان اعني الذات والغير
على تعلول واحد تخفي هو وجوب ذلك الواجب ويتم ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير واللا
لكن توجوذاً ومعدوماً معاً حالة واحدة وهو محال وكذا المنع بالذات لا يمكن ان يعرض
له الوجوب بالغير اذا الامتناع بالغير يعين ما ذكر في الوجوب ولا يمكن بالغير لما تقدم في القصة
الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلاثة الى الاخر فانه لو كان ممكناً فهو اما واجب
بالذات او ممكن بالذات او متنع بالذات لقضون الحصر والاقسام بانها باطلة واللازم
الانقلاب اما على تقدير كونه واجباً بالذات او متنعاً بالذات فظاهر واما على تقدير كونه
ممكناً بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع باقناعه فلو كان ممكناً بالغير فاذا قطع النظر عنه
ارتفع امكانه فلا يكون ممكناً في ذاته بل واجباً او متنعاً ولزم الانقلاب **اقول** فيه بحث

٢٢

لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن الغير انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل
ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع
ذلك الغير فحيز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فحيز الانقلاب المحال لكن المحال محال كنه
لا يقال يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يكون ارتفاعه المعنى الى ارتفاع الامكان المعنى الى
الانقلاب قيل ولو سلم كان الارتفاع امكانا الحاصل من الضر لا ارتفاع امكانه المستدل الى
ذاته **اقول** فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد
اصلا كما يظهر بالتأمل الصادق فالجواب ان يقال ثابت للشيء نظرا الى ذاته لا محتمل بالنظر
الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لا كان ثابتا لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة
الغير والاثر اذ علقنا في معلول واحد شخصي فان قيل لم يلزم من طرأان الوجوب والامتناع
بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طرأان الامكان بالغير على الواجب بالذات امتناع الذات
الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يفتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على التوافق اذ وجد
على احد الطرفين فوجب اذ امتنع به لم يصير الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما
الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرأ عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والامر
بطرأ على الامكان واذ لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول
في الامتناع فان قيل لم يلزم لارتفاع الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى
الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فحيز زوال الذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب
وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ياتي بالوجوب الذي فلو طرأ عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب
وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان لامكان الذي فلا يلزم
من طرأتهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب **اقول** الحق انه ان اريد بالامكان بالغير
قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يتقضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب
بالغير لا يتقضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يتقضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب
الذي ولا الامتناع الذي فلا يلزم من طرأان الامكان بالغير زوالها فيلزم الانقلاب فان عدم
اقتضا الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضا الماهية لوجود نفسها بل الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم
ان لا يقتضيه غيرها والامكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وذلك
علم اقتضا الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضا الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم
ان لا يقتضيه غيرها والامكان متصفا بالغير ايضا وقد مر ان المتصفا بالذات لا يكون متصفا بالغير انا الكلام
في اجابته مع الامكان الذي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يكره اجتماع الامر مع
الغير مع الامكان الذي لان الممكن انما هو وجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون متصفا فلا يكون
ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحمل ان يتقضي ذلك الغير وجوده ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير

امكان

او يتقضي عدمه فيكون متصفا بالغير او لا يتقضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير
وان اريد بالامكان بالغير ان يتقضي الغير مساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في امته
ينافي الوجوب الذي والامتناع الذي ايضا فانه ظاهر لا شق فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير
وكذا المتصفا بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لا يمتنع لزوم توافد
العلتين على معلول واحد وهو فرض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
وعلى عدم اعتبارها اي الوجود والعدم بالنظر الى اي الماهية على حسب اعتبار اي الوجوب
والامتناع بالغير يعني ان الامكان اما لغير من الماهية من حيث هي لا مأخوذة مع وجودها ولا مأخوذة مع
عدمها وكذا غير مأخوذة مع وجودها وعلتها وعلتها فان الامكان نسبة من الماهية من حيث هي وبين
الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها تكون الى الوجود بالوجوب لا
بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذ اخذت مع العدم تكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضروريا بشروط المحل واذ اخذت الماهية مع وجودها وعلتها
كانت واجبة تادامت العلة موجودة وليس ذلك وجوبا سابقا واذ اخذت مع عدمها كانت متصفا
تادامت العلة معدومة وسمى ذلك امتناعا سابقا بطل وجود محض بوجوب سابق ولاحق وكلاهما
وجوب بالغير وكل عدم محض بامتناع سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا ينافيان بين الامكان
الذي والغير في الوجوب بالغير والامتناع بالغير لامتريانه اتفاقا وكل ممكن العروض ممكن
ذاتي اي كان الوجود اما وجود الشيء نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود الهواء
للجسم مثلا كذلك الامكان اما امتكان وجود الشيء نفسه واما امتكان وجوده لغيره كوجود
ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان متصفا الوجود في حد ذاته
لا يتصفا وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امتكان ملو له في غيره فلو كان مكان وجود
شيء آخر فرع لامكان وجوده في نفسه **اقول** هذا محال لما تقر من ان وجود شيء لا خير
في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الشيء في الخارج لكنه لا يتقضي وجود ذلك الشيء في نفسه فان الشيء مثلا
موجود لغيره في الخارج مع انه غير موجود في نفسه ليس كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه
كالجسم مثلا فانه ممكن الوجود لغيره في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس
مراد المصنف بممكن العرض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر في اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول
في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا يمكن ان ليس كل ممكن
الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فان الذي قد يكون ممكن الوجود في ذاته متصفا الوجود لغيره
كالغارات فانها لا يمكن حلها في غير ما حلول الاعراض في موضوعات لا لا حواها ولا حلول الصور
في هيوليات لا لا محوذة واذ احاط ذهن الممكن بوجود اطلب العلم وان لم يتصور عن احاطتها
في ان علمه انتقار الممكن الى المورث ما اذ قد مر الجهد الى ان الامكان جماعة من المتكلمين الى ان الحد

وتصلح الحدوث شرطاً وقيل شرطاً واختار المصنف مذهب الجمهور وأصح عليه بأن العقل إذا
لاحظ كون الشيء شأني طرفاً وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته حكم بأنه لا يخرج أحد طرفيه على الآخر
إلا لمرتباً بالمرتب على الآخر هو العلة سواء لاحظ في تلك الحال أم لا غير هذا الشاغل مثل
كون وجوده مسبوقاً بعدمه أو لم يلاحظ ولا يؤمن من هذا الكلام أن المقصود إثبات أن الامكان علة
للتصديق بحاجة الممكن إلى الوجود لانه علة لها يجب نفس الامر بل المقصود ان العلم باسكان الشيء يستلزم
العلم باقتضائه الى الوجود فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالعلول
قد يستلزم العلم بالعلة او بطول أثرها وانجاب انه يجب العلم بان الاوسط ملزم للأكبر ضرورة اشترط
العلم بالبرهان الكلي فالعلول لما جاز ان يكون له علة متعددة لم يصلح لاستدلال بوجوده على وجود
واحد من علة واحدة ما احد معلول علة بالنسبة الى علولها الاخرى فاما تعلم كونه ملزماً للأكبر فيعلم ان يعلم
انه صدر من علة الاخرى ان يكون لكل منها علة متعده يجوز ان يصدر احداهما عن علة والاخر عن
علة اخرى وجب لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بحقيقة العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد
المعلولين على الآخر لا يقول قد يكون لزوم بعض المعلولات بعضها لاجتناب الى وسط ولزوم بعضها
حقاً لا يتصل الى الاخر البعض الاخر ليس لزومه فيتردد ان يجد العلم بوجود احد المعالين من غير افتقار
امر آخر اليه يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فليست
انها ليست معلولاً له واحد على اننا نقول له به تشهد بان افتقار الممكن اما لا مكانه او كونه على معنى ان
علة الافتقار وليست خارجة عنها فلما استلزم العلم بالامكان وجود العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث
ليس يعتبر في العلية كاستقلاله ولا جزاء لشرطاً **اقول** الاولى اثبات هذا المطلب
ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن بيادي طرفاً وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفي المتساوي
على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يبرجح على الآخر الا مرجح ضروري يخرجهما عن الصعيان بكل
هو مركب في طابع الوجود ولذلك تراها تنعش من صوت الحنشب وهذا الرتب العقل الذي
هو مودعي لفظه الفاعل بين الامكان والحاجة هو الراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة
في نفس الامر وقد يتصور وجود الحوادث فلا يطلب اراد ابطال مذهب من قال علة الحاحد
هو الحدوث يعني انما يتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم باقتضائه الى الوجود فاما لم يلاحظ
امكانه حتى لو فرض حدوث واجب بالذات وان كان محالاً فيكم استغناء عن المؤثر ثم الحدوث
كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال لهذا صاحب المتألفين باستعماله
وتقرن ان الحدوث كيفية الوجود تكون عبارة عن سبق الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود
التأخر عن الوجود المتأخر عن الحاجة لان الشيء اظم يحج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثير فيه
كافي الواجب والمنع والحاجة متأخر عن علة فلمن على تقدير كون الحدوث علة للحاجة اوجزاً
لما اشرطنا تقدمه على نفسه بمراتب ارجح على التقدير الاول والثالث وهو على التقدير الثاني لان

جزء العلة متقدم عليه وهو من بان الامكان منه الممكن بالقياس الى الوجود فيكون متأخراً عن
الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب آية بان الامكان متأخر عن الماهية نفسها
ومن مفهوم الوجود ايضاً لكونه كيفية للنسبة بينها لكنه ليس متأخراً عن كون الماهية موجودة
ولهذا يوصف الماهية بوجودها بالامكان قبل ان يضاف بالوجود وانما الحدوث فلا يوصف
بالماهية ولا وجودها بالامكان كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الوجود ولهذا صرح ان
يقال اوجزاً حدث وذلك تم المطلب سواء قلنا بتأخره من الوجود ايضاً ولا يتصور الاول
لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن واجبا على الطرف الآخر
وجهاً ناشياً من ذات الممكن غير متته الى حد الوجوب حتى يجوز ان يوجد ممكن ذلك الرجحان من
غير احتياج الى غيره فيفسد باب اثبات الصانع تعالى **اقول** لانه مع ذلك الرجحان
لولا مجرد وقوع الطرف المرجوح نظراً الى ذات الممكن لم يكن ممكناً ما فرضناه ممكناً ولو جاز وقوعه
نظراً الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظراً الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان
لكنه لا يجوز لنا فاقية تقتضي ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بأنه لو تحقق اوله
احد الطرفين لذاته فان لم يكن طرفاً من الطرف الآخر كان ذلك الطرف متعاضداً فيكون
الطرف الراجح واجباً وقد فرضناه ممكناً وان امكن طرفاً من الطرف الآخر فاما لا يسبب فيلزم
تراجع المرجوح لا يسبب او يسبب فان لم يصرف ذلك الطرف اولي به لم يكن السبب سبباً وان صار
يلزم مرجوحيه الطرف الاول لذاته فزول ما بالذات وهو متعاضد واعترض عليه اما اولاً بأن
قيل الفروض هو ان ذات الممكن بالفراده تقتضي رجحاناً غير متته الى حد الوجوب ومع ذلك
يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضياً للوجوب فيكون الراجح واجباً من حيث
انه راجح والمرجوح متعاضد من حيث انه مرجوح فتكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب
والامتناع والحلف انما يلزم ان لو اقتضاها الذات بالفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراد
غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلاً فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان
المستند اليه مقتضياً لوجوب الوجود كان الذات واجباً لا ممكناً وقد فرضناه ممكناً هذا خلف
قلت الواجب على ما لم من القسم هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى
غيره وهما قد وجب وجوده مع الالتفات الى غيره وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث
هي فلا يلزم ان يكون واجباً واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضياً
لوجوب الوجود كان الذات مستنداً لا مستلزماً الوجود عنه قطعاً ولا يعني الواجب
الا هذا اذا عتبرت تلك الواجبة المستند اليه لذاته لا تنقح في ذلك نعم لو لم يكن مستنداً
اليه لكانت قاذرة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره
فقد اريد به غير كون الالتفات اليه قادراً في كون الذات مستنداً لا مستلزماً الوجود عنه

فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلاً واما ثانياً فبان قيل ان السبب
انما يعمل مسبب اول اذا كان السبب واقعاً اذ لا يقتضي ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه
اولوية السبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولياً في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب
وذلك محال وح نقول جازان لا تقع سبب الطرف المروج اصلاً فلا يصير المروج اولياً فلا يزول
الاولوية المستندة الى الذات لا يقال كيفنا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات
وهو محال لاننا نضع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى
والوجودات الممكنة المستندة الى جازان كون علة الممكن مستندة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم علولها
فان عدم العلة علة لعدم العلول كما مر واجب بان الطرف المروج اذا كان ممكناً كان له سبب قطعاً
سواء كان ممكناً او مستبعداً فتوقف اولوية الطرف المروج على عدم ذلك السبب فلا يكون مستنداً الى الذات
وهدفاً والمقدور خلافه **اقول** هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض ونفسير للذليل فالاول ان
جواب بان الطرف المروج لما كان جازاً الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضاً وان كان مستبعداً
حد ذاته جازاً الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لا يقتضي ذات الممكن عدم سبب الطرف المروج لكان متيقناً
لعدم الطرف المروج فلم يكن ممكناً فرضاً ممكناً واذ جاز وقوع سبب الطرف المروج بالنظر الى
ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف المراجع اعني برجوحية الطرف الاول فيوزان وزول ما كانت
مقتضى لذات الممكن هذا خلف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا الى
حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفي فلا يلحق من ان يقع وقوع الطرف
المروج اولاً فان اشيع طرفه خلاف المفروض وان لم يقع يتوقف وقوع الطرف المراجع على عدم سبب
الطرف المروج وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه المراجع على الآخر له انته فرضاً
محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافياً وايضاً ذلك الرجحان ان وجب به الطرف
المراجع كان وجوباً لا رجحاناً غير مستند اليه وان لم يجب بل امكن فرضاً وقوعه مع تارة وعدم
وقوعه معه اخري فان كان وقوعه بجواز ذلك الرجحان لم يترجح احد المتساويين على الآخر بل ارجح
وان اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بجواز رجحانه وقد فرضناه كذلك
هذا خلف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضربنا ثبوت تلك الاولوية
ولا يمتنع فيها اذ المقصود من تعيينا دفع قوم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الثانية
من ذاته من غير احتياجه الى غيره لئلا يلزم انه اذا تاب اثبات القانع وقد حصل هذا المقصود ولما قبل
ان نقول لما جاز ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف المراجع
عدم سبب الطرف المروج فنفرض ان الطرف المراجع الممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدم
يجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انه لا يثبت القانع وما يقال
من ان سبب عدم عدم لان اعدام المعلومات مستند الى اعدام علل عدم سبب عدم وجود لان

عدم عدم وجود قطعاً **اقول** مدفوع بان الممكن المفروض ليس تعلو لا شيء حتى يكون عدمه مستنداً
الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستنداً الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون عدمه اثر الوجود
انما المستحيل ان يكون الوجود اثر الوجود ولا يمكن الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن
بما لم يجب لم يقع لان فرضاً لا يعمل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يحصل
وقوع الطرف المروج محالاً لما مر اننا من انه لو وجب وقوع الطرف الاول لم يكن اولوية فرضاً
اولوية بل وجوباً واذا امكن وقوع الطرف المراجع مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلم يفرض
وقوعه معاً تارة وعدم وقوعه معها اخري فان كان وقوعه بجواز تلك الاولوية لم يترجح احد
المتساويين على الآخر بل ارجح وان كان وقوعه لا مر آخر لم يوجد في الزمان الآخر فاما ان يجب
مع ذلك الامر وقوع الطرف المراجع وح ثبت ما ادعينا من انه لا يمكن الاولوية في وقوع الممكن
بل ما لم يجب لم يقع ولا يجب بل يصير اولياً ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من الاشارة الى الوجوب
لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لاند وجباً ولا من علته وقوع والمراد بالشق
الذاتي لا الرغائي فلا يلزم انصاف لما فيه بوجوب الوجود حال كونه معدومته كيف دعي في تلك
الحالة مستندة بالغير واذا وجد الممكن اعدم بنفسه بسبب كونه موجوداً او معدوماً وجوباً آخر
يسمى الوجوب اللاحق والمفرد بشرط المحول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجوداً
وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوماً لا يتخلوا عنه اي عن هذا الوجوب قضيه فعلية
فان كل قضيه فعلية لمحتما الصفة بشرط المحول واراد بالوجوب هنا ما هو اعم من وجوب الوجود
ورجوب عدمه فمثل الاستماع السابق والاستماع اللاحق ايضاً والامكان لازم لما فيه الممكن
والاجاز انصافاً كما هنا وعدا لا تشكل عيباً لما فيه او متع فيلزم الانقلاب ووجوب العمليات
يعني الوجوب اللاحق في المكات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ياتي في الامكان الذاتي بل الممكن
مع وجوب اللاحق باق على طبيعته امكانه فانه قد ما قبل من ان قولنا الوجوب لذاته موجود قضيه
فعلية ولا غلو فعلية عن الوجوب اللاحق في وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز عدمه بقارنه جواز
العدم هذا يشعربان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا انما ان حمل جواز عدمه
على جواز عدم الوجوب يكون قولاً وليس وجوباً لعمليات بل انما لما فيه الممكن تكراراً ونسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تام الى نقص لان الوجوب تكرر الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاعتداد
ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضاً وهو بيان عن التميز للكمال تحقق بعض الاسباب
والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على
حصول الكثير ما لا بد منه او القليل فان استعداد النظمه الانسانية اضعف من استعداد العلقمة
لها وهو من استعداد الضعف لها واستعداد الحين للكثرة اضعف من استعداد الطفل لها وعدم
بعدم الوجود اما الحصول الذي بالفعل واما بانها الاسباب وعرض الموانع ويوجد بعد عدم حدوث

فان

بعض الاستباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للركبات واداءها التمثل لا المحصر فان الحكماء
كانت زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لانه مادة وكل مادي مركب لكن الصنف سبب
وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر غلاف الامكان الذاتي ولا غير لان
لماهية الممكن لما مر من انه يقدم ويوجد غلاف الامكان الذاتي ولا غير قائم بحمل الممكن لا بالممكن فان
الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية واما ان الكائن قائم بانه الحيين
لا بالمكانة غلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بالمكانة ولا بد ان يتحقق في الاعيان
لان كيفية حاصلة للشيء هي اياه لا فاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصوت والمرضى كالتس
غلاف الذاتي فانه اعتبارا على لا يتحقق في الاعيان ولانه معرب الى تأثير المورث واجاده الحادث
غلافه الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان
احد غير مسبوق بالغير تقدم والاحداث تقدم والحادث صفتان للوجود واما الماهية فانهما
يوصف بها باعتبار انصاف وجودها وقد يوصف بها العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود
تقدم وللسبق حادث ثم كل من التقدم والحادث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي
فقد يراد بالقدم عدم المسبوق بالغير والحادث المسبوق به وليس ذاتيا وقد يحض بالقدم
يراد بالقدم عدم المسبوق بالعدم والحادث المسبوق به وليس ذاتيا وهذا هو المتعارف
عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالعدم كون تامضي من زمان وجود الشيء اكر ما مضى من زمان
وجود شيء آخر فقال الاول بالنسبة الى الثاني تقدم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فاما لعدم
الذي اخص من الزماني والزمني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا
بالقدم ولا عكس كاي صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم تامضي من زمان وجوده يكون
اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالأب فانه تقدم بالنسبة الى الابن وليس قد يما الزمان
والحادث الاضافي اخص من الزماني والزمني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي افضل
فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب متبعا الى ابنه فقدم الزمان القديم الاضافي وليس فردا
من افراد الحوادث الاضافي مع انه حادث زمان فوجدنا فردا من افراد الحوادث الزماني لا يصدر
عليه الحوادث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحادث الاضافي فذلك انما صدق اذا اقتبس
الى ما قبله كايه مثلا فسالنا ان احدها الاب متبعا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم
الاضافي ليس ولا يكون من افراد الحوادث الاضافي والآخر الاب متبعا الى ما قبله وهو فرد
من افراد الحوادث الاضافي وليس من افراد القديم الاضافي واكامل ان الاب من حيث انه اب
تقدم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك كيفية هو مادة افراد الحوادث الزماني
من الحوادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابلة يعني
الآخر والعلية اما بالعلية وهو سبق الفاعل للمستعمل بالثبوت وقد تسمى تلك علته تامة لاجتماعه لشرائط

او بالعدم
بما

الناثير وارتفاع مؤانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غير
واما العللة الناقصة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء قد يكون متقدمة على العلول وذلك اذا كانت
هي العللة الفاعلية وحدها كاي البسيط الصادر عن الموجب بلا اشراط امرية تاثيره ولا تصور
مانع او مع اعتبار شيئا من شرط وارتفاع مانع او كانت هي العللة الفاعلية مع الفاعلية كاي
البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبرها كشرط او لا واما اذا كانت العللة الناقصة هي الفاعلية
مع المادية والصورية سواء كان هناك علته غايية كاي المركب الصادر عن المختار او لا كاي المركب
الصادر عن الموجب فلا تصور تقدمه على علولها لان مجموع الاجز المادية والصورية عن الماهية
والتي لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر من اخرين اليه وقال صاحب المحاكات
وعندي ان العللة الناقصة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبرة هو العللة الفاعلية بل عليه قول
الشيخ في يانه اذا كان وجود هذا من آخر فان ما وجود الغير منه هو العللة الفاعلية وفي مثاله
حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علته تامة لحركة المفتاح ضرورية توقفا على اليد
وعلى الفضلات وعلى المفتاح وبغيرها وح لا ينعكس التقدم بالعلية على المناخر كما في الطبع انتهى كلامه
اقول فقدم العللة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العللة
الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذ لم تكن مستقلة
بالناثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لحكم المصنف في شرحه للاشارة حيث قال ثم لا يخلو امان
كون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي يتراده بعينه وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج باعتبار الاول
شاخر المعلول وهو حركة المفتاح بالنسبة الى حركة اليد والاشياء الثاني شاخر بالطبع وهو
كالكثير بالنسبة الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والناخر بالمعلول لا يتك من المتقدم
بالعلية بل الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا
لا ارتفاع العلة من غير عكس والمناخر بالطبع يتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم
يمكن ان يوجد لامع المناخر اما المناخر فلا يمكن ان يوجد لامع المتقدم انتهى كلامه وغرنا في الكلام
الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا من آخر متول مائة اذا كان وجود هذا صادرا عن احده
واما يصدر وجود امر من آخر اذا كان مستجعا لشرائط الناثير وارتفاع الواقع ويمكن ايضا ان يدل المثال
والذكر ان المراد بغير حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الواقع واعلم
ان هذه من المتقدمين اعني المتقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد ليس التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمضى المشترك تقدم بالطبع ونخص المتقدم بالعلية باسم
التقدم بالذات والشيخ استعملهما في قاطب نوران الشفاء ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بحسب
الشيء فبالكلية وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات فردا الواحد وذلك الواحد ولازم له ذات
الاثنين سواء فرضنا له وجودا ام لا بل ذلك حكمه باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف

الفتح

ع

التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وكانه اراد بالتقدم بالعلية
ما سوى تقدم الجز على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او الزمان وهو ان يكون السابق قبل
المسبق قبله لا جامع القبل معا البعد كسبوت في معنى عليه لم او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب
بين السابق والمسبق معتبرا فيه الحسية كالمين الامام والمأموم او العقلية كالمين الاجناس والانواع
الا في الترتيب على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السابق بالرتبة حيث يصير المتقدم متأخرا
والمتأخر متقدما بما يجعله اشد بعدا فقد بينه امر الحجاب فيكون الصفا الاول متقدما على الصفت
الاخر وقد بينه من الباب فيعكس الحال وعلى هذا التماس حال الاجناس فانك اذا حصلت الجوهر
متبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الاثنان متبدا فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون
للسابق زيادة كمال ليس المسبوق كتقدم العالم على المنفرد او بالذات اثبت المتكلمون قسما آخر من
السبق مقارنا للوجود الحسية المتقدمة كالاخر الزمان بعضا على بعض كسبق الامر على اليوم
واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزا الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون
حجب بعضها على بعض اذ في العكس فلا علم ولا معلول بينهما بحسب الماهية ولا بحسب الشخصيات
اي لان الزمان منفصل واحد فلا يكون اجزا او المفروضه وما يقال من ان السابق والمسبق
في هذين النوعين من السابق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزا الزمان ما يحصل اجتماعهما **اقول**
مدوخ بان ذلك غير لازم كافي سبق العلة المعد فانه سبق العلة الغير الفاعل المستعمل بالثابت
وقد سبق ان شئ ذلك سبق بالطبع وبحسب عدم اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف لان اجزا الزمان
متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزا الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان
والا لكان للزمان زمان وتسلل واجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامر سابق على اليوم
في الوجود اذ اتبدا من طرف الماضي والعكس اذا اتبدا من طرف المستقبل وروى ان السابق بالرتبة
حسية كانت وعقلية جامع المسبوق في الوجود واجزا الزمان ليست كذلك **اقول** السابق بالرتبة
على ما شر من ترتيبه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض متبدا واما ان السابق جامع
المسبق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضا مقارنا لا يقال السابق
ان جامع المسبوق فسبقه سابقا زمانيا لا يقول له ان يقول السابق الزمان ايضا راجع الى السابق
بالرتبة فان وجود زيد ما يكون سابقا على وجود عمرو وسبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا
على زمان وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق الرتبة كذا ذكره وذهب
الحكام الى انه عايد الى السابق الزمان فانه كما مر جبان عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبله لا
جامع القبل معا البعد وهذا يعني ان عرض اجزا الزمان كان بواسطة زمان مقارنا للسابق
والمسبق وان عرض اجزا الزمان لم يمتح الى زمان مقارنا له وذلك لان السابق واللاحق هذان المعنيين للزمان
له اتمية الاوليه الزمان وهو صفة العن بواسطة فهما يفرقان لاجزا الزمان اوليا والذات وغيرهما

على السلام

ثانيا وبالمعرض مد على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو فانه ان يقال
لما ذقلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة العقلية ووجود عمرو
مع الحادثة الاخرى وسلك الحادثة كانت متقدمة على هذه الحادثة ايضا ان يقال لم قلت ان تلك
متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت اس و هذه كانت اليوم واس متقدم على اليوم لمر يصح
ان يقال لما ذقلت انه متقدم عليه **اقول** فيه بحث اما اوله فلان معنى السابق الزمان
لو كان ما ذكره من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعد على معلولها ايضا
سبقا زمانيا لان لها ايضا قبله لا جامع القبل معا البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال
عند قولك اس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ما خوذ في مفهوم لفظ اس كان التاخر
عن اليوم ما خوذ في مفهوم لفظه فلو قيل لما ذقلت اس متقدم على اليوم كان كالمقول لما ذ
قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتأخر وهذا ما بعد محمدا كما ان انقطاع السؤال
عند قولك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتأخر لا يدل على ان التقدم عرض ادلي للزمان
فكذلك انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلمنا ما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم
الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كالاخي وهذا القسم من التقدم يسمى لاجتات
كثير بين الحكماء والمتكلمين من ان الحكماء لما جعلوا راجعا الى التقدم الزمانى او عواقد الزمان المستلزم
لتقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدته سابقا على وجوده سببا زمانيا فيلزم وحسود
الزمان حال عدته والمتكلمون لما جعلوا قسما راسه جونا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم ما يستحيل
معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحكماء رجا قالوا
في وجه الضبط المتقدم اما ان جامع المتأخر في الوجود او لا جامع فان لم يجمع فهو التقدم بالزمان وان
جامع فلما ان يكون بينهما ترتيب اولي والاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا
الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة فانه للمحتاج اولي الاول التقدم بالعلية
والثاني التقدم بالطبع **اقول** يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعد على معلولها تقدمما بالزمان
لا بالطبع فالاول ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية
والا بطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن ذلك
اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والافا الشرف واداعلم اقسام السابق علم اقسام المتأخر ايضا لانه
مضاف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني لشي بالاساس الى اخر عرض للاحق هو مصاعف
لذلك السابق للاشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في العية الرتبة سواء كانت عقلية كالمعروفين
متناولين واقعين في مرتبة واحدة من المعنويات الرتبة في العوم والخصوص ووصية كاهن من مجادلين
ولا في العية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع المعارضة لعنتين فاضتين لمعلول واحد كخرين
لشي واحد فانها في العلية متعالة لكل التي او المعارضة لمعلول علة واحدة ناقصة كاهن من اشترط بشرط واحد

فانما ما يعلل في العلوية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية القارصة لعلتين مستقلتين
لعلول واحد بالذات لا النوع لا الشخص لا امتناع وادعيتين مستقلتين في مقلول واحد بالشخص واد
القارصة لعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء
ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي
المتكلمين فبهما نظروا لم يزل لان المعية عبارة عن تلك التقدم والناظر في المعنى الذي نسب اليه التقدم
والناظر وما قبل المعية في القسم الثاني معي اجزا الزمان بالذات غير متناول **اقول**
ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذي في اجزا الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده
ستحاذ اثنا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزا الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم
ومتولية بالشك في العلوية ان مقوليه السبق على هذه الاقسام بالاشتراك القليل او بالاشتراك
المعقود على سبيل الشك وهذا هو المختار عند المصنف فانما علم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق
لكن لا على سبيل التبادلي فان السبق بالعلية اولى بالسبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى
العلية الموثقة الموجبة اقوي واكمل من الاحتياج الى علة غيرهما فاما يفرع عليه من الترتب العقل يكون
اولي واكمل واما معنى السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالريه
وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلاثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية
والسبق بالطبع ولذلك قيل ما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة بين المتأخرين في انواعه اي انواع
التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقضية والتشكيك بالاشدية يعني اذا
كان احد السبقين بالامانة الى سبق آخر متوضعا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا كانت
التاخر الذي هو سبب السبق الاول بالامانة الى التاخر الذي هو سبب السبق الثاني موصوفا
بذلك النوع من التشكيك يعني كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال
في الاشدية والاقضية فالامانة بين سبقين اذا كانت نوع من انواع التشكيك كانت تلك
الامانة مخفظة بين مضامينها اعني تاخرها حيث وجدتها وتفاوت في مقولية السبق على اقسامه
انضج جنسية تلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم
والتاخر من زمان او مكان او غيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي لم يكن متقدما على غيرها
ولا متاخرا واما من حيث التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عن الماهية كالتقدم بالزمان
او مكان كالتقدم الكافي او غيرهما من كل كافي التقدم بالشرف او حاجة كافي التقدم بالعلية او بالطبع
هذا كله ظاهر واما الاشكال في القسم الثاني معي التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء
الزمان المفروضة اما هو لانه لا لا يخرس والتقدم واكثرت الحقيقين لا الاضافاتان وقد عرفت انها
قد وجدان حقيقيين وقد يوجدان اضافيين وقد عرفت ايضا ان الحقيقين من كل منهما اذ به معنيان
احدهما يسري ذاتيا والآخر ضاهيا وقد عرفت ان الزمان معتبر في مفهوم الزمان كانه معتبر في مفهوم الاضافات

بناء على ما مر تفسيره فاراد ان يرفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيها الزمان ويختل ان يرد بالحقيق
تأنيلا بالمجازي فان المصنف ذكر لكل من العدم والحديث معنيين احدهما وهو المعنى الزماني حقيقته
لغويته لان اهل اللغة لا يفهمون فيها الا هذا المعنى والثاني وهو المعنى بالذات المجاز لغوي لانه
مصطلح اهل الكلام والانسلسل يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحديث بان يقال هو كون وجود الشيء
مسيوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مسبقا في جميع الارض
الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قدم او حادث لا امتناع اكلهما معا وعلى التقديرين يلزم ان يكون
للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم واكثرت الاضافات
لانه لا يمتنع اكلها معا كما لا يخفى اعترض بان مفهوم العدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبقا
بعد منه في زمان وح جارصفت الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بالتسلسل وورد
بان الزمان معتبر في مفهوم القدم مسلوبا لامتناعه والراد ان اعتباره متبعا مستلما للتسلسل
فلا اشكال والحديث الذي تحقق قد مر ان الحديث الذي عبارة عن مسبقية وجود الشيء
بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبق بوجوده عليه فحقق الحديث الذي بهذا المعنى مكشوف لاحتياج
الي بيان وقال الحكماء في بيان الممكن لذاته غير مقتضى للوجود ويعينه مقتضى له والذات
مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الذي يجب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع
بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فتقدم
ما بالذات على ما بالغير فان وجود الممكن مسبق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحديث
الذي ورد بان غاية ما ذكر في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله
بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب
لارتفاعه وذلك انما ثبت اذا كان ارتفاع حال الذي يجب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته
كان ارتفاع ذاته سببا موجبا لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع
الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام خاصا
من الطرفين والقدم والحديث اعتباران عقليتان اذ لو وجد كان الحديث حادثا والآن لزم
وجود الصفة قبل موصوفها وكان القدم تدينا والآن حذوث القدم لان القدم صفة لازمة
لذات القدم اذ لا يتصور ان ذات القدم لم يكن مضمنا بالقدم شر انصاف واذا كانت
الصفة لازمة مسبوقة بالقدم كان يلزمها ذلك فظهر ان نقل الكلام الى قدم القدم وحديث
الحديث حتى يتسلسل هذا في القدم والحديث الزمانين اما القدم والحديث الذاتيان فامنة
وان امكن اجزا هذا الدليل في الحديث الذي بان يقال لو كان الحديث الذي موجودا كان حادثا
ذاتيا لانه مسبق بموصوفه سببا ذاتيا وهكذا انتقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجزاء
في القدم الذي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذي موجودا كان قد يابا لذات ويمكن ان يقال

الارادة

مقدم القدم الذي هو عدم المسبوقية بالغير فالقدم جزؤه وكل ما يكون القدم جزؤه من مفهومه
لا يكون موجودا ولما استشهدوا للسائل ان يقول التسلسل انما يلزم من انصاف شي بالقدم او الحادث
لان كونها موجودا فان لزوم التسلسل محال وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو انصف شي بالقدم
لكان انصافه ايقانديما اي غير مسبوق بعدم الانصاف والالزم اما عدم ذات القدم او
انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك يقول لو انصف شي بالحادث لكان انصافه به
حادثا والالزم قدم الحادث ولا يحري المناقشة بان القدم عبارة عن مسبوقية وجود الشيء في
نفسه بعد مبه في نفسه كان الحادث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعد مبه في نفسه وانما
مسبوقية الانصاف بعدم الانصاف فليس ذلك محذورا كان لاستوفاة به ليس قدما والحاصل
ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القدم والحادث لوجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح
لا يترقديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم او الحادث يجب الاصطلاح لادخله في لزوم
التسلسل اذ لا ان يقول لو انصف شي بالقدم لزم عدم مسبوقية الانصاف به بعدم الانصاف
والنصف القدم بهذا المعنى اي مسبوقية الانصاف بعدم الانصاف ثم هذا الانصاف الثاني
يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الانصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الانصاف
بعد مبه سواء في قدما او لا وكذا الكلام في الحادث اجاب بانها ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما
بانقطاع الاعتبار يعني لما كان محققا بحسب اعتبار العقل من سلسلته ربما اعتبرها العقل
لكن العقل لا يتولى على الاعتبارات الغير الناهية فتقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتراف
ولصدق القضية المنفصلة اكتفيته متناهية الوجود فان قولنا الوجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون
دايرين النبي والاثبات وكذا تصدق المنفصلة اكتفيته من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في
الوجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والحلو اما منع
الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وانما منع الحلو فلان كل موجود اما ان
يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والالزم يوجد على ما
سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي في المركب ولا يكون الذي جزا من عين
ولا مزيد وجوده عليه والالزام ممكنا يعني ان الواجب بالذات لو انتم تلكه انقطاعا من سبيل منع
الحالة الاولى انه لا يكون ممكنا من اجزا متباين بحسب الكايج ولا من اجزا متباين بحسب الكايج والاحتياج
الواجب لذاته في ذاته وجوده الى جزئه بحسب نفس الامر جزا الشئ من المحتاج في نفس الامر الى الغير
ممكن **اقول** الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارج الى عينه اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج
في وجوده الخارج الى عينه وهو ممكن او لا وهو الواجب فلزم من تركيب الواجب من اجزا متباين
احتياجه الى الحق الذي لا جزئه الذي وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان ممكنا في العقل ولو
يكن ممكنا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل في التركيب جهلا ولا عينة وواجبا لزم ان يكون البسيط في

مقدم

وبعد

بالضرورة

الخارج صورتان متباينتان قطبان ذلك البسيط وان محال فان مطابقته احد المتباينين
له في مطابقته الاخرى له بدية واجب اما عن الاول فان الكلام في تقود الاخر والاحكم
فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متباين في الخارج ولا تمايز وانما عن
الثاني فاننا لان استحال ان يكون البسيط صورتان كاذكر وانما جزم بكونه محالا بدية وهك
لانفكاك بالصور الخيالية كالمشور على الحداد والمخايل في المرآة فان صورتين متباينتين من الصور
الخيالية لتجمل مطابقتهما لغير واحد بسيط فذلك ينساع وهك الى ان الحال في الاخر العقلية
ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينشعر العقل من الهويات
الخارجة بحسب استعدادات عرض للنفس وشروط مختلفة تقتضي تلك الاستعدادات من مشاهد
جزئيات اقل واكثر والسمه لشاركات وبيانات محسبها ليستعد ان عقل النفس صور مطابقته
لشخص مخصوص واخرى مطابقته وهي نوعيته واخرى مطابقته وهي جنسه لا يقال ان ذلك الوجود
لا يشارك شيئا في الاثبات في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سوي له مقتضية لامكان الوجود
بما على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذ لم يكن مشاركا لغيره في
ماهية من الماهيات لم يحج الى ان يتصل عن غيره بصل ذاتي فلم يكن ممكنا في العقل لانا نقول يجوز ان
يكون له جنس محض في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك
وايضا لم يجوز ان يكون ممكنا من امرين متباينين الثاني ان الواجب لا يكون جزا من عين على معنى انه لا
يكن ان يجعل منه وشي آخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحده حقيقة واحدة متخلة وهذا ضروري
فقد ان كان المحل هو الواجب لانه لا يستغنى عن كماله يكون هو المخصوص والشيء الآخر هو الرص فلا
يحل منها حقيقة اعتبارية وان حل منها في الآخر او كان كماله هو الواجب لزم امكان الواجب لان كماله
مقتضي المحل وكل مقتضي الى الغير ممكن باعتراف بان كماله عرضا والتركيب اعتبارا انما يبرز
اذا كان الجرا محالا خاليا الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزا ما دنا وحل فيها الجرا
الصوري فلا يلزم ياذكر كاي العناصر المجتمعة التي محلها الصور للموايد الله ودعوى الاحتياج او
الانتقال من الاجزا المادية غير متسوقة الثالث ان الواجب تعالى لا يزد وجوده عليه والالكل
الوجود منه لانه ان لم يتم الوجود لم يكن موجودا وان قام به يكون منه له والسمه مقتضى
لا موصوفا الذي هو غيرهما والمنفرد الى الغير ممكن وكل ممكن فله موثر والموثر لا يكون
حقيقته الواجب والاقدمت عليه بالوجود مزود مقدم العلة على معلولها فاما بهذا الوجود
فستقدم الشيء على نفسه واما غير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود
كالكلام في الاول فيكم التسلسل وان كان الوثر جزا ذات الواجب لزم امكان الواجب مزود انتقان
في وجوده الى عينه واجب باننا اذا ان الوجود تقوم ذات الواجب قبا انما خارجا كقيام الامر
بوضوفا فلان قوله ان لم تقرب الوجود لم يكن موجودا وان اراد القيام بجزا انصاف الذات به فلان

منه
في

ممكن في غير ذلك من غير ما ينبغي

النوعه

ان

قوله والفتور الغير ممكن انما ذلك اذا كان المتفرع منه من خارجيه والوجود من المقولات
الثانية كاتمم واما في ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلاهما في وجوده الخاص لا
يقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا واما الوجود المطلق وحده ثم على انه ليس من المقولات
الثانية لا يقال مدعى ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من
ذلك ان له وجودا خاصا وجها هو عين ذاته مع انه مقودم الاصل لمواز ان يكون صدق ذلك المدعى
بانتفاء الوجود عينيا لا تحتق مع عدم زيادته وايضا فان افتقار الوجود الى الالهيته التي تقوم به محقق
وحويه ولا تنفي امكانه كيف ولا يمتنع لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود
من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا
به الالهيته كان معناه ان الالهيته مقتضى الوجود واذا وصفناه الوجود كان معناه ان مقتضى ذات الماهية
من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو مقتضى الحكم في اثبات هذا الطلب وقد لمحق بحث
ينفع من هذا الوجه بان يقال اذا كان وجوده قال زائدا على ذاته فلا بد ان يصف به ذاته في نفس الامر
وان لم يكن موجودا فيهما وانما في الوجود لا بد من علة باقية تصفها بالوجود وبقا في العلم
الى آخر الدليل ولقد هذا الدليل وصف الاجابة على ما سيجي في بعض مناهي المتكلمين ومنه
المصنف الى مدعيهم **اقول** فان المخرج الى العلة هو الامكان كما سبق بحقيقته فانما
شيء عام اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يصف به ذلك الامر ويجوز ان لا يصف به لمر
يكن به هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثبوت لما جاز ان تصف بالياض وحيث ان
ايضا ان لا يصف به احتاج الى علة تجعله يصف به وكذا زيد لما جاز ان يصف بالوجود وجاز ايضا ان
لا يصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن انما في الشيء بامر ممكنا واجبا
او متصفا فلا حاجة هناك الى علة فان اضافة الاربعة بالزوجية لا كان واجبا ولم يجز ان لا يصف بها
لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها تصف به واذا تم هذا فنقول ذات الواجب تعالى لما وجب
انما في الوجود ولم يجز ان لا يصف به لم يكن هناك علة باقية تصفها بالوجود فان شأن العلة
ان يجمع احد الطرفين المتساويين في الآخر فاذا لم يكن طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيح
وبما قال ان الواجب مقتضى ذاته وجوده فعلة ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يصف بالوجود لان هناك
افتقار واشهر لهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون انما في ذاته واما مع عدمها
لكوننا في ازم الذات وعموم وجوده الا ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة
اتفاقا وغر المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود معلوم واحد مشترك بين الواجب والممكن عينا متلف
نعم حيث هو اما ان يقتضي العرض او اللاعرض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العرض في الواجب
والثاني يقتضي اللاعرض في الممكن الثالث يقتضي ان يكون كل من العرض واللاعرض له فمجرد الواجب له
نفسه الواجب الى فيكون ممكنا داخل واجبا ان المحتاج الى العلة هو العرض واما اللاعرض

فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العرض واورد عليه بان احتاج الى الواجب الى
عدم علة العرض وهو غير قبيح لم افتقار الواجب الى غيره هذا خلف او احتاج الواجب الى عدم
نفسه لانه علة عرض الوجود هو الواجب تعالى الثالث ان الواجب سبب المكات كلها فان كان
هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود سببا لجميع المكات وهو محال لا سببا له ان يكون وجوده
شلا علة لنفسه ولعله ايضا وان كان هو الوجود مع غيره التردد لزم تركه الميزان لانه ضرورة ان احده
جزية وهو التردد عدمي وان كان بشرط التردد لزم جواز كون كل وجود سببا لكل وجود الا ان
الحكم يختلف عنه لا تنقش شرط المبدأية وتعلم ان كون الشيء سببا لنفسه ولعله متصفا بالذات
لا تنقش شرط المبدأية الرابع ان الواجب يشارك المكات في الوجود وبما فيها في الحقيقة
وبما في المشاركة غير ما به الخالصة فيكون وجوده مقارنا للحقيقة العامة من الواجب ان كان نفس الوجود
في الايمان لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجوده زيد غير وجود غيره وان كان هو الوجود مع غيره
التعدد لزم ترك الواجب من الوجود والتعدد مع انه عدمي لا يصلح جزوا للواجب او بشرط التردد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي هو التردد وان كان غير الوجود في الايمان فان
كان بدون الوجود في ضرورة انه لا يتقبل الوجود بدون الوجود وان كان مع الوجود فاما ان يكون الوجود
داخليا في وهو محال ضرورة ان الواجب يشارك في الوجود وهو المطلوب لان معناه زيادة
الوجود على ما هو حقيقة الواجب والواجب عن هذه الوجوه كلها انه لا تنزع في زيادة الوجود
المطلق على ذات الواجب واما النزاع في ان ذات الواجب هو وجوده خاص من افراد الوجود المطلق ام
وما ذكر من الوجود انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا
فاما فنقول الوجود الخاص هو الذي يعبه انه من ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق
المقول التشكيك واما الوجود الخاص به فلا اولى ليس معلوم كان ذاته ليس معلوم ايضا فلا دلالة
للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس من حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود
المطلق لا يقتضي العرض ولا اللاعرض واما مقتضى عدم العرض هو الوجود الخاص الذي هو مقتضى
حقيقة الواجب في تجرده الى غيره واما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا
يقول سبب المكات هو وجود خاص يختلف كالأجزاء فلو كان كون كل وجود كذلك واما
يلزم ذلك ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما يشاركه هو الوجود المطلق والحقيقة
هو الوجود الخاص وهو التنازع فيه وكذا نقول ذات الواجب نفس الوجود الخاص الخالف لبار الا ان
ولا يلزم تعدد الواجب واما يلزم ذلك ان لو كان نفس الوجود المطلق ولتصفت اجابة عن الوجه الاول
والاكثر به ليقاس عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لا يتنازع لانه مفهوم واحد مشترك
بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل هي محل فرد ما لا يجب للاخر على هذا يلزم كثير من
الوجود كاشي في الوجود ان تقتضي العرض او اللاعرض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يتضح شيئا

لا بد من دليل

فقال

الواجب لا يشارك في الوجود

شأنه ان مجرد الواجب لغيره ولم اقتض ان الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده
 صدق عرض وليس هو على طبيعته نوعيه بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم
 لا يوجب ذلك يجوز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة لما اختلفت حيزياته
 في الرض عنه فان الموجد يصدق على نور الشمس ويصدق على النار لا يصدق على
 سائر الاقوال فمجرد كون الوجودات الحاصه متخالفة بالحقيقة بحيث تقتضي الوجود الواجب المتعدد
 ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالمعنى مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق على صفة
 اعتباراً عريضاً السامع ان الواجب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طين احدها الماهية والآخر
 الوجود لانه عبارة عن انقضاء الماهية للوجود فتكون وجوداً زائداً على ماهيته والجواب انه قد مر مقتضى
 واعتراض في دليل الحكم بان العلة متقدمة على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود فهو ان يجوز ان يكون
 المؤثر في الوجود هو الماهية بحيث هي في تقدمه ذاتا لا وجودا كقوله الخ من الركب بالنسبة
 اليه وايضا لم يملك هذا لزم ان لا يكون ماهية المكن قابلة للوجود والاشقوت عليه بالوجود
 صفة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه وروى المصنفان الكلام فيكون مؤثرا في
 الوجود وبهية العقل حكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتأثير الماهية في الوجود غير
 مقول فان العقل لما لم يخط كونه الوجود استغنى ان يخط كونه الوجود ومثله في النقض
 بالعال ظاهره البطلان فان قال الوجود مسبق له فلا بد ان يخط العقل حاله من الوجود اي غير
 معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل ومن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف
 سبيل الوجود **فيلزم** ان النية لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا يبي للاعادة ههنا
 سوى ان شكل الماهية تقتضي لزوما الوجود وتمتع تقدمها عليه بالوجود ضرورة اجتماع حصول
 الحاصل كإثر القابل بعينه لان الوجود الغير فان بهية العقل حكمة انه لو لم يكن موجودا لـ
 يكن مبدأ الوجود الغير واجب بان التأثير والاعا ومنتزع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة
 الاعاد فوق مرتبة الوجود قطعاً فلا محتمل تأثير الماهية بلا اعتبار وجوده لاني وجوده لا وجود
 غيرها واجب المصنفان البص في شرحه للاشارات ان كلامه لا يقتضي في تصور ان الماهية
 ثباتها كإثر خارج دون وجودها ثم ان الوجود على ما هو حاله لان كون الماهية هو وجوده والماهية
 لا تتعدد عن الوجود الاية العقل لان كون العقل متفك عن الوجود فان الوجود العقل ايضا وجود
 عقل كان الوجود كإثر خارج وجودها في كل بان العقل نشانه ان لا يخط وجودها في غير ملاحظة
 الوجود وعدم اعتبارها في اعتبارها لعدمها فاذ ان انقضاء الماهية بالوجود امر عقلي ليس كإثبات
 الجسم باليأس فان الماهية ليس لها وجود مستمر ولعاصد السبيل الوجود وجود آخر حتى عتقا اجتماع
 القول والقابل بل الماهية اذا كانت مكوها وجودها وكإثر الحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود
 فوجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعله لصفه خارجة عن وجودها في العقل فقط الى هذا

أقول فيه نظر لان لا نقاد اذا كان مراعتيا كون الصفه ايضا مراعتيا فلو فرضنا
 الماهية فاعله لتلك الصفه لم يلزم كونها فاعله لصفه عقليته كما انما قاله لصفه عقليته فان الفرق
 وجهه صاحب المحاكات بان حاصل الجواب انه ان ارد بقوله الماهية قابله للوجود انما كذلك في
 العقل فلام انما ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تحقق في العقل
 اولاً ثم بعد الوجود الخارجي لها وان ارد انما قابله للوجود في الخارج فلام ذلك وانما يكون قابله
 في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد كإثر انقضاء الجسم باليأس وهو ممتنع وهذا غاية توجيه
 هذا الكلام في هذا المقام **أقول** هو غير موجه بعد لان لما قلنا ان يقول لا كان قابله
 الماهية للوجود وانما هو بحسب العقل وكذا في تقدم العلة القابلة بعد الوجود العقلي
 فلكل فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وليقتضي تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي
 من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعه علة فاعله لزوجيته ولا تقدم
 لها بحسب الوجود الخارجي فان فرقنا ذلك بين الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعاً الى الجواب
 الاول لا يقال كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول ح لو كانت ماهية الواجب علة فاعله للوجود
 الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لاهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون
 عاقل قبل واجب الوجود وهو حال **لاني اقول** معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي
 ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان تقدم الوجود
 العقلي لاهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لان تقدم الوجود العقلي لاهية الواجب
 على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللزم ان يكون قبل الوجود العقلي
 لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخرى منها انه لو زاد وجود الواجب على
 ماهية لزم كون الشيء الواحد قابلاً للشيء وفاعله لان ذات الواجب يكون قابلاً للوجود لكونه مقروصاً
 له وفاعله لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب فاعلاً للوجود والتالي اجل لا يبي من بيان استحالة
 واجب باننا لنسلم استحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً لشيء في الكلام على دليله ومنها انه لو زاد وجود
 الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض للمعرض فكان ممكناً ضرورة احتياجه الى الغير فكان
 جائز الزوال نظر الى ذاته والالتان واجباته هذا خلف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج
 الوجود الى الذات مكانه ومكانه لو كان للواجب ماهية وجود فان كان الواجب هو الجمع لزم تركه
 ولو بحسب العقل وان كان احداهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحقها الى الوجود واحتياج
 الوجود لغيره الى الماهية فان قيل الوجود الكامل ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة استغناء
 تحقق الخاص دون تحقق العام فلما تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما
 للخاص والآخر للتمام حتى يحتاج احدهما الى الآخر **أقول** متنع احتياج الماهية في
 تحقها الى الوجود فان الوجود هو نفس تحقق لاهية تحقق على ما مر غير ممتنع ومنها انه لا يجوز

خارجية بل بالزم كونها فاعله لصفه

والوجود وجود مفرد

ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل
 ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن **اول** وهذا الوجه تلخيص واحتواء الوجه السابق كما
 ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود ويخرج من الجنب ونفس
 الامر لم يكن موجودا في قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا
 فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غير الوجود وكل ما
 هو محتاج في كونه موجودا فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غير فكل مفهوم
 مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن هو واجب فلا شيء من المفردات المغايرة للوجود بواجب وقد
 بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بمرقاير لذاته
 الطاب وتطويل لهذا الوجه وندار الحكم على توهم ان الوجود امر به يكون شيء موجودا وصير متحققا وليس
 كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا مابه التحقق كاشهر ارا فان الوجود والتحقيق وكون الشيء موجودا
 وكون الشيء متحققا عين ذات والمعين واحد وايضا لو تم ما ذكره في ذلك على ان كبر من السلوب والاضافات
 عين ذات الواجب مع ثباته وعدم امكان حمل بعضا على بعض مواطاة فاما نقول كل مفهوم مغاير للوجود
 فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كانت ذات الواجب غير مفهوم التجرد لا يحتاج في كونه مجردا الى عين
 هذا خلف بل لم ان يكون ذات الواجب غير مفهوم التجرد وفناده اظهر من ان حتى لان التجرد عين عن
 عدم التفرص فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاما خارجا عن مفهومه لم يكن ذات الباري نفس
 العلم والالزم تركب مع لزوم كونه معدوما على الفيزيين ولو امكن السمع عن هذا بان ذات الباري
 لم يخاص بسببه الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد اما يلزم على تقدير كون ذات الباري
 عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه مجردا خلافا لمفهوم التجرد المطلق فلا يلزم كون
 ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد والمستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انها متباينان لا يمكن حمل
 احد على الاخر مواطاة بمثل هذا بين لزم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الاتحاد لا غير ذلك من
 السلوب والاضافات تعالى ما نقول الطالون علوا كبيرا فان نفس ان المحال هو ان يحتاج الواجب في
 وجوده الى غير لان يحتاج الواجب في تجرده او ايجادا وادغير ذلك من السلوب والاضافات الى عين فانه
 ليس بمحال فاما لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غير وان لم يكن واجبا لذاته وهذا يفتينا في بعض لزم
 الكثرة الوجود الخارجي من المحولات العقلية فذلك لا يتأتى استغناء عن المحل واثباته من المحولات
 العقلية فذلك لا يتأتى حصوله في اربا المحل حصولا خارجا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة
 قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بوجوده في الخارج والالتم له وجودا آخر
 موجود في الخارج ايضا وتسلطت الخارجية وعارض الماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه
اول هذا الكلام من المصنف والحكمة القائلة بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يحد
 يصح انما لما لا يكون وجود الواجب قايما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل

عين الوجود
 العوض

ما في المحولات

لوجودات

ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون
 الواجب موجودا بوجوه هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا كان له وجودا آخر
 لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لانه الوجود الخاص الذي هو فرد من افراد وهو القايير
 بنفس الوجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لا نقول اذا
 حكم على مفهوم كل مابه موجود في الخارج او ليس بوجوده في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن
 كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والافلا اشتباه بانه لا شيء من المفردات الكلية بوجوده
 الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاثباته الدليل
 على ذلك وايضا لما عتق في الخارج فرد من افراد وجود المطلق اعني الوجود الواجب كان للوجود المطلق
 ما يطاقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يقبل الا
 عارضا لمعقولاته فلم يكن في الاصل ما يطاقه ثم هذا الكلام صح من القائلين بكون الوجود ذاتا على الماهية
 كلاً ولجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقر بها لم يكن تلك الماهية موجودة وليس ذلك التام
 خارجا والامر ان يكون الماهية موجودة قبل اثنائها بالوجود وليس الموجود موجودا في الخارج والالتم
 له وجودا آخر ولم التسلسل اذ كان قيام الماهية قايما خارجا ولم المحذور المذكور واما ما في المعقولات
 الثانية فنبهنا على ذلك في قوله وكذا العلم وجها بها بين الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات
 الثانية لان عوارض الماهية على ثلثه اقسام فاما يكون عارضة لنفس الماهية في نفس الامر ولا يدخل في حصة
 احد وجوده الخارجي والذهني في عرضها كالزوجه بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عرضا للماهية
 بحسب وجوده الذهني وهذه لست بمعقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من العقل وعروضها لست بمعقولات
 اول والماهية الكلية والجزيية والذاتية والعرضية والجمعية والفصلية والجمعية من هذا القبيل
 فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في العقل فان العقل لا يلاحظ مفردات وقائمه الى الموحا
 حكم على تلك المفردات المعقولة لانه بان تمام ماهية تلك الامور وجزها المشترك او المميز لولا هذه الازاكن
 بل خارج عن ماهيتها او كل صدق على كثير من اجزائها لا صدق على كثير من الوجود فان العقل يلاحظ
 او لا مفهوم الحيوان مثلا ثم يفتي الى زيد وعمر ويختلاف حكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل على صدق
 على كثير من ذوات تلك الافراد وحسن لها فالكيفية والذاتية والجمعية انور عقلية عرضت لعقول اخر هو مفهوم
 الحيوان فهي من المعقولات الثانية **اول** ولا ذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية
 فان الوجود في الخارج اما عرض للماهية من حيث هو لا على ما سبق يانه لا للماهية الوجود ولا في الذهن
 فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الوجودية في الذهن فليس الوجود متما لا بعقل عارضا لمعقولات
 اخرى يكون من المعقولات الثانية ولعل من هذا الاشتباه انه لما رآوا ان اتحاد الماهية بالوجود
 ليس اتحادا خارجا كاتحاد الجسم بالياض حكوا بانه اتحاد به امر عقلي وان الماهية قد يكون قايمة للوجود
 عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه من شرحه للاشارات فلم من هذا ان يكون الموضوع

الكارية كالاضافة والاحتجاج
 للشار ومثله ما يكون عرضا
 للماهية بحسب وجودها

بالوجود هو الاله المعنوي وان يكون الوجود من العقول الثانيه وليس كذلك فان انقاف الاله
بالوجود عيب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكم والموصوف بالوجود هو الالهية من حيث
هي لا الالهية الموجودة في الزمن على ما سبق واذا تحققت ما تلونا انكشف لك حقيقة الامر في كون العلم
والحكمة اللذان في الوجود والامكان والامتاع من العقول الثانيه والعقل ان يعتبر التقيضين
من المراتب كوجود شي وعدمه ومن القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بوجود اولي ان له ان يحكم
بينها بالتأقيص اي بانها لا يجتمعان ولا يرتفعان في الصق اما في نفسها ان كان التقيضان في القضايا
واما في غيرها بان يصف بهما فلهما اول تصف شي منها انما فاجب نفس الامر ان كان التقيضان في مراتب
وغير ان الحكم على التقيضين انها لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة وقت
الحكم على تصور الحكم عليه ولا استحالة في اي لا استحالة في تصور التقيضين اذا اجتمع ضروري
التقيضين في العقل ليس مع من التقيضين لان ضروري التقيضين ليسا بتقيضين حتى تمتع الاجتماع
بينها والصورة العقلية لازم ان يكون متاوية للصورة العينية في اللزوم بل شوت صورة احد التقيضين
في العقل ولا يشوب في العقل متناقضان فلا يمكن اجتماع بينهما قيل التامعة الالفه وهو ان العقل ان
يعتبر التقيضين يحكم بينهما بالتأقيص شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرها العقل فقد اجتمعا
فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا بمقتايلين هذا قلت واجيب بان اعتبار العقل
لما عكاه عن احد صورتيهما فالاجتماع بين صورتي التقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت لا يقال
ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى امتزاج صورتهما بل يكفي هناك ملاحظة العقل
لما فيه منها فالمحذور لان قطع لا نقول ما ذكر على قدر صحة اما هو في الصور الثابتة
وليس لا شوت الصورة في العقل صور ثابتة في العقل والعقل اذا حكم بالتأقيص بين شوت صورة
احد التقيضين في العقل ولا يشوب فيه احتياج الى امتزاج صورة من الاليت فلا يلزم الا اجتماع
صورة احد التقيضين مع من الآخر ولا استحالة فيه ايضا على ان شوت الصورة في العقل
ايضا ليس صور حاصل بل يمتزج منها ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي التقيضين لا يقال
شوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى امتزاج صورة منه كاحتياج الى ذلك
فاذا رآك الصورة الثانيه لا نقول هذا مع قانا يمتزج في شوت الصورة دون لا يوهما
اقول هذا الكلام انما يمتزج على مرتبة القائلين بالشيخ والمثال كالمصنف وغيره
من يقول بان الوجود في الزمن هو الصورة الخالصة لذي الصورة في كثير من اللزوم وقد عرفت
بطلان هذا الذوق والتحقيق ان اجتماع التقيضين المسبق هو ان يصف امر واحد بكل
التقيضين انما فاجب نفس الامر وان كان التقيضان متردفا في تحقق نفس الامر فهو ما
التقيضين ان كان من القضايا ولا يلزم من وجود شي في العقل انقاف العقل على ما سبق تحققت
ولا من فرض العقل انقاف شي كلا التقيضين او تحقق منه في كلا التقيضين في نفس الامر انما بهما

ولا تحققتا في نفس الامر حتى يسلّم اجتماع التقيضين المسبق وذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء
حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه مستدعي شوته فيكون هذا جمعا بين وجوده
وعدمه لكن هذا ليس باجتماع التقيضين المسبق لان انقاف العقل الوجود وان كان
يجب نفس الامر لكن انقافا لعدم يجب فرض العقل ومحض اعتبار عدمه اي عدم المعدوم
مطلقا وهو ما ليس له شوت بوجه من الوجوه لادخاها لا خارجا بان ينقل المعدوم المطلق في
الزمن ومرتبة اي ملاحظه بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه
تصورا بعنوان المعدومية ثابت في الزمن متصف بالوجود الذي يجب نفس الامر قسم للثابت
باعتبار اي يجب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوم مطلقا ولا ملاحظه بعنوان
المعدومية وقد عرفت ان هذا ليس مع التقيضين ويصح الحكم عليه من حيث انه متصور ولا ثبات
هذا هو الجواب عن شبهة الشهرة على قولهم الحكم على الشيء بما كان واسليا مشروط بتصور
بوجه ما اي بوجود الحكم عليه في الزمن وفي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا
يتمتع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللام اجل لاستلزامه التام
لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه باصناع الحكم مطلقا فهو متصور
باستماع الحكم عليه وصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للتقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم
المخلق ثابت باعتبار وجوده ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع
الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا ثباته في اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ قوله
ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا ثباته قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس ثابت ولا
ثباته في المعدوم المطلق متصف باصناع الحكم عليه من حيث انه ليس ثابتا وانما فيه
بصحة الحكم عليه من حيث انه ليس ثابتا وانما فيه صحة الحكم عليه ليس من تلك الجهة بل من حيث
هو ثابت واللام التام في اعتبار الحاجة لثبوت في العبادتين واحد ولهذا اي ولان العقل ان
يتصور جميع الاشياء فليعلم العقل الوجود والي ثابت في الزمن ويمر ثابت في حكم بينهما بالثبات ومع ان
ذلك يضمن تصور ما ليس ثابت في الزمن ضرورة ان يتسم مفهوم الالاتام بدون تصور الاقسام
محال والحكم على امرين بانها متمايزان بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس ثابت في
الزمن وان اقتضى ان يكون ما ليس ثابت في الزمن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك
ليس باجتماع التقيضين وفي بعض النسخ قوله ولهذا التام الوجود قوله ولهذا التام الوجود
يجب ان يعمل الوجود على الوجود في الزمن ليستقيم الحكم ولما كان لما ان يقول الحكم بان متمايزا
الشيئين عن الاخرية ان يكون لكل من المتمايزين هو في العقل مقارنة لهوية الآخر فلو حكم
العقل لا تمايز بين الثابت وما ليس ثابت لا سئل من ذلك ان يكون ما ليس ثابت في العقل هو به عقليه
وذلك محال اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بان متمايزا احد الشيئين عن الآخر لاستدعي الهوية لكل من

المقارن فان العقل يحكم بالاعتبارين ما لا هوية له في العقل وانه هوية عقلية وليس له هويته
له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لا ليس ثابت في النفس هوية عقلية لكن حكمه ثابت
يعني قد عرفنا ان امره يمكن ان يكون ثابتا باعتبار غير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون لامرنا هوية
باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا يحد في ذلك واذ احكم الزمن على الاحكام الخارجية اي
الموجودات الخارجية مثلا من الوجودات كوننا هذا الجسم ايضا وجب التوافق بين الحكم والخارج
في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة بينهما كارجية فاذا كان الحكم
صحيا كانت النسبة الحكيمة مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد
بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج طرفا لنفس النسبة لا الوجود فالأول وان لم يحكم بالوجودات
الخارجية على تلك فلا يعني لا يجنب صحة الحكم مطابقة للخارج اذ احكم بالانوار العقلية على الامور العقلية
كوننا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كوننا الانسان ممكن ادعي داما الحكم بالانوار الخارجية
على الامور العقلية فذلك يمنع صحته ومنه اجابا لا يتشاع ان يكونا لوجود الخارج ثابتا لا هو امر عقلي
لا يشوب له في الخارج **اقول** المراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم الاعياني على ما هو المتبادر
والا فكون النسبة السليمة خارجية لا يتوقف على كون طرفها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية
مساوية من الامور العقلية في الخارج فيحقق هناك نسبة سليمة خارجية فاذا حكم بالانوار الخارجية
على الامور العقلية يحكم في صحته التوافق بين النسبة الحكيمة وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب
ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واما بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح بما لا يكون طرفاه
موجودين في الخارج فذلك يكون مطابقا للخارج كما في قولك في دايمي فان احكامه السابقة بالعلم لا يتحقق بها زيد
الا ان الحكم فقط وهذا ما يقال من ان الوجودات الخارجية قد تصف في الخارج بالانوار العقلية
وان اتسمي بموجوه الخلق في الخارج لا يستلزم اتساق الكل الخارجي وان صدق في شيء اخر اجابا بحسب الخارج
توقف على وجوده الاخرية فان ما لا يوجد في الخارج لا يتسبب اليه في الخارج شي املا ولا يتوقف على وجود
ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان يمكن ان الحكم ما كان الانسان صحيحا ولو لم
يكن للانسان وجود في الخارج كما في قولنا الانسان اعتباري ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة
الحكم للخارج اذ ليس للوجود وجود في الخارج فلا يمكن ان يتسبب اليه شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون
طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقة للخارج وعدم مطابقة
له لا يكون معيارا لصحة وفساد فلا بد من امر اخر يميز صحة الحكم وفسادة فذلك قال ويكون صحته
باعتبار مطابقة لما في نفس الامر معييار صحة الحكم وفسادة فيكون طرفاه موجودين في الخارج
مطابقة لما في نفس الامر وعدم مطابقة له والمراد بنفس الامر ما يميز من قولنا هذا الامر كذا في نفسه
اوليس كذا ان يحد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار الخبر عن ان المراد بالامر
الثاني والنفس الذات لمطابقة لما في الاذن لا مكان تصور الكوثر فان الاذهان قد

وتسم في الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقة لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا
العالم قد مضى حقا وصدا مطابقا لما في اذهان الفلاسفة وهو بالقطع واما قد تختلف الاحكام
في الاذهان فان الحكم بجملة من قدم العالم والتكهن بحدوثه فاما تعتبر المطابقة **اقول**
هنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر عبارة عن كون مغاير لما في الاذهان
من النسب الحكيمة لان ما في الاذهان من النسب الحكيمة تعتبر بمطابقة لما في نفس الامر لعلم صحة وبطلانه
والمطابق يجب ان يكون مغاير للطابق وايضا فانهم قالوا لموافقا لما ذكره المصنف ان الاعتبار صحة الحكم
مطابقة لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكيمة وهذا يخرج منهم مغايرتها ومعلوم ان ما لا يكون
في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الزمن فاذا لم يكن في الزمن
يكون في خارج الزمن لامحالة فامعنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه موجودين في الخارج كون صحته بمطابقته
لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان فيقول المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل النفعالي
وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الاخرية وما في الاذهان من الاحكام ان كانت مطابقة
لما في العقل النفعالي كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والاكاذيب كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا
نعيده على ان هذه الصانع لا جملتها في هذا المعنى الا في وجه بعيد جدا وهو ان العمل الامر هنا في مناجلة
الخلق ويزاد جمل المحدثات واعتراض بان ياذكر ان من انشأ صور العقول في خوره موجود هو ذاته للنفس
النافعة واستدلوا عليه بالفرق بين عالمي الاول والآخر جازيا لاحكام الكاذبة فخير انشأها في ايضا
فلو كان الطابق لما اوتهم فيه صادقا في نفس الامر لمكان تلك الكواذيب صادقة في نفس الامر **اقول**
يمكن ان يجاب بان نفس الامر هو العقل النفعالي لا هو جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر
غير العقل النفعالي واعتراض ايضا ما به يتعذر وجب وصف الاحكام الثابتة في العقل النفعالي بالصدق
والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لا يتشاع مطابقة الشيء لا لا
تحقق له معه وكذا وصف العلم بالبريات مثل هذا الخوف وقيام زيد في هذا الوقت لا يتشاع او تشابه حيث
العقل واجب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل النفعالي لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل
لكونه عينه وعن الثاني قد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر الذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في
العلم الذي هو انشأ الصور ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان انشأ الحزمية العقل على الوجه
الكل كافي في المطابقة هذا وقد قيل كان قوله والعقل ان اعتبر التصديق حكم فيها بالتناقض متعلق بما
الوجود وعدم على معنى ان للعقل ان يتصورها وحكمه بالتناقض فيها كافي بغير المناقضات كذلك قوله
واذا حكم الزمن متعلق بقوله وحكمه فيها بالتناقض كانه قيل الحكم بالتأخير ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا
عبرة وان كان به كان كل من المتأخر هو حقه ثابت في الخارج فيكون ما ليس ثابت في الخارج ثابتا فيه هذا
خلف فاجاب ان صحة الاحكام وصدا قد يكون بخلافه الخارج وقد يكون مطابقا لنفس الامر دون الخارج
اقول فيه نظر اما اوله لان حكم العقل في امرين هما متباينان يستدعي تصور هاتين كانه ذلك الحكم

ولا

عنه

يراد

من العقل صادقاً او كاذباً لان الحكم على شيء وان كان كاذباً يستلزم تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله
الحكم بالمتاخر ان لم يطابق الخارج كان كاذباً فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يتدح في مقصوده
واما ثانياً فلان المتأخرين هما الثابت في الزمن وغير الثابت فيه والآن من مطابقة الحكم بالمتأخرين
للخارج ان يكون كل من المتأخرين ثابتاً في الخارج فيلزم ان يكون باليس ثابتاً في الزمن ثابتاً في
الخارج فلا عذر فيه لان يكون باليس ثابتاً في الخارج ثابتاً في الزمن واما يلزم ذلك ان لو كان أحد
المتأخرين هو باليس ثابتاً في الخارج وهو ممنوع فقل قوله فيكون باليس ثابتاً في الخارج ثابتاً
فيه ثم الوجود والعدم قد يخلان وقد يربط بهما المحل فربما استثنى منه اشياء الى هذا المعنى في بيان
المادة اعني الوجود والامكان والاستماع الا انه يمكن ههنا ليعني عليه بيان ما يستدعيه المحل
من الاتحاد باعتبار والتأخير باعتبار ثم يتعرض له في الاشكال الذي توجه على المحل مطلقاً على محل الوجود
والعدم خاصة والمحل قد يكون اجاباً وهو الحكم بموت المحل للموضوع وقد يكون سلباً وهو الحكم
بانتفاءه عنه وحقيقته اذ ان كان النسبة واقعة اوليت برأفة المحل الاجابى يستدعي اعتقاد
الطرف اي الموضوع والمحل من وجه والامكان للمحل الاجابى بالمواظاة حكماً بوحدة الاثنين
وتأخيرهما من وجه آخر والامكان جلالاً في نفسه فلا يكون مفيداً بل لا يكون هناك حمل
حقيقي ومعنى المحل ان المتأخرين معنوماً متحدان ذاتاً فيسئل برده عليه ان الامور المتأخرة في
الزمان اذا تأخرت في الوجود ايضاً لم يقع حمل بعضها على بعض بالمواظاة كالشهادة البديهة وهو
مردود بان الامور المتأخرة لا يمكن اتحاداً بحسب الذات اي ما صدق في عليه وقد ينسب المحل
باتحاد المنزلة من المتأخرين ذهناً بحسب الوجود حقيقة او تقدير برأفة عليه حل العدميات على
الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل رتب موجباً لا لظرفها في الخارج كقولنا
العتاة معدوم وشركي البارى مستوع والوجود شوقي والامكان اعتباري والحسب مقوم للشيء والتوقع
كل والفضل على الجنس لا غير ذلك فانها وان شئت اجاب بعض فلا كلام في البعض ان اريد
بالوجود اتم من المعنى والخارجي لثباته اشكال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التقابل
في المنزلة مع الاتحاد في الوجود والمعنى اذ لا يعني للموجود في الزمن الا الحاصل فيه وهو معني
المنزلة وقد ينسب المحل بانضاف الموضوع بالمحل ويرد عليه حل الاجزاء على المامية المركبة منها
وجه الاتحاد قد يكون احدها وقد يكون ثانياً يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة صادق
عليه في تكون جهة الاتحاد اعني الذات متحد للموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان
العنوان قد يكون غير الذات كقولنا الانسان كانه قد يكون مفهوم المحل تام حقيقة كقولنا
اشياء كائنت وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحل تام حقيقة صادق عليه فلا عذر جهة
الاتحاد مع واحد منها بحسب الحقيقة والتأخير لاستدعي قيام احداهما بالآخر ولا اعتبار عدم التأخير
في القيام لو استدلنا به هذا جواب شك مورد على المحل الاجابى مطلقاً فترى ان يقال ان طرفة

على الماسية

في الوجود

ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد
مفهوم المحل متحد حقيقة

الحكم لا وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائماً بالآخر اذ مع المتأخر لو لم يقسم
احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبياً عن الآخر في قولنا كل رومي
اسمي رومي لم يكن الياس قائماً بالرومي لم يكن بين الياس والرومي مناسبة كاليس بين الرواد وبينه
مناسبة فلم يكن محل الياس على الرومي اولى من محل السواد عليه وان كان احد الطرفين قائماً
بالطرف الآخر فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفاً بالطرف القائم به ولا اجتمع الثلث عند
قيامه وح يلزم قيام شيء باليس متصفاً وذلك جمع للتقيض وتقرير الجوابان قاي الطرفين
لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل جمع بلا شبهة ولا يتصور
قيام بين المحل والخارج فذلك لو لم يتصور احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد منهما
اجنبياً قلنا ممنوع واما يلزم ذلك لو لم يكونا مع المتأخر متحدين بالذات ولو سلم ان المتأخر
يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا م ان يستدعي اعتبار عدم القيام في القيام فيلزم انصاف شيء
باليس متصفاً به فذلك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفاً بالطرف القائم به قلنا سلم ولكن
مفاد ان القيام ليس باخذ اعتباراً مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القيام مع ما قام به اعتبار
عدم القيام مع الفرق الظاهر هو من عدم الاعتبار واعتبار عدم القيام فيلزم ان هذا خوف على مقدمات
شتم على المحل الاجابى فيلزم بيان امتناع المحل اثبات المحل وذكرنا ان المحل الذي ينسب **اقول**
فيه نظراً له ان يقول لو لم يكن المحل صحيحاً ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحاً
كانت مقدماته صحيحة ولزم بطلان المحل وما يلزم بطلانه على قدر صحة تروابط قطعاً و
اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك مورد على محل الوجود
على الماهية فترى ان يقال اثبات الوجود للماهية يعني حل الوجود مطلقاً يقتضي ثبوت الوجود
لهذا الالم يكن المحل صحيحاً والوجود لا يكون ثابتاً للماهية المعزومة والاتحاد التقيض فيكون
ثابتاً للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك
بحال لا تقتضي ان يكون للماهية موجودة بوجوده او بوجود واحد من اثنين وتقرير الجواب
ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها فذلك الوجود لا يكون ثابتاً للماهية
الموجودة قلنا سلم فان الوجود كاسبق حقيقة ثابت للماهية من حيث هي للماهية المعزومة ولا
للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وشيئاً بل شيئاً لا اثبات تميزها وشيئاً
الزمن وان كان لازماً لكنه ليس بشرط جواب شك مورد على سلب الوجود عن الماهية فتدبر
ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن بان لا يميز شي الماهية فاسماها من الماهيات والالام
تفريق تلك الماهية من بين الماهيات لسلب الوجود عنها وكل ماهية تميزت بتميزها بوجودها للماهية
ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فكون حصول الوجود للماهية شرطاً لسلب الوجود عنها
وهو جمع للتقيض وتقرير الجواب انه ان اراد تميزها وشيئاً في الخارج فلا م ان سلب الوجود عن ماهية

فذلك يكون انما للماهية
الموجودة فلان م

ع

لا يمكن ما لم يتبين تلك الماهية مما سواها بحيث يحجب الخابج على كنهه فيزعم في الذهن سلبا عما لا يتقضي
 تميزها وشوئها في الخارج بل يتقضي فيها كذا معني ان هناك امرا حقيقيا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفا
 وان اراد تميزها وشوئها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفايه وان كان
 شرطا للحكم بسلب الوجود ولا يحدو زمان الوجود لم يسلب عن الماهية الموحدة في الذهن بشرط كونها
 موجودة فيدعي يلزم اجتماع التقيضين بل انما سلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انما تكونها
 محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللام سندان تحقق هناك قضية موجبة مطلقة
 عاتية وهي قولنا الماهية موجودة او قضية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها
 محكوما عليها وفيها لا يتحققان التالبيه المطلقة القائمة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة وعلم
 ان اقسام المقومات في القوي العاليه ان كان وجودا دفنيا لها لم يكن الحكم لسلب الوجود المطلق
 او الذي عن ناهيته وكل والوضع من العقول الثانية لانها يرضان للعقولات الاولى من حيث
 هي في العقل يتبين ان في افرادها بالتحديد فان حمل القضية على الموضوع اول بالجليه من حل
 الموضوع على كذا حل الاعم على الاخص اول بالجليه من كنهه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموضوع
 للقضية والاضطر للاعم اول بالوصفية من كنهها وليست الموضوعية شويتيه والاسسلسل قد
 ذكرنا ذلك في معنى ما يله قلناه من صاحب التوقيات فلا يصح في الوجود قد يكون موجودا
 بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالشواذ او لا كالجسم وقد يكون موجودا
 بالعرض وهو لا يكون له وجود بنفسه لكن يصدق هو عليه من الافراد كون موجودا كاللناس
 الصادق على النفس والاعي الصادق على زيد فان النفس وزيد موجودان بالذات والالسان
 والاعي موجودان بالعرض يعني ان ما صدقهما عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة
 لما راي النبي قد يكون له وجود في الايمان وقد يكون له وجود في الادهان ويقال للوجود في الايمان
 وللوجود في الادهان انه توجد حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة
 ويقال لكل منهما انه توجد بالمجاز وذلك لان الموجود من مثلي العبارة صوت موضوع بازيه وفي الكا
 نقش موضوع بارز اللفظ الدال عليه لاداة يدبرهم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازيه
 او نقش الموضوع بارز ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الايمان قبل ما
 سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم يعد الوجود في العبارة
 او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الهمز دونهما لانا نقول كلا توجد في
 الذهن وجودها الذهني ثابت لما في الذهن بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العيان ولا في
 الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي اجيب بان مفهوم الانسان لما جعل لخواصه في موجوده عيني كالنفس
 فلا صار كانه هو الوجود المنسوب الى النفس اولاد بالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما
 الموجود في العيان او الكتابة فلا يعني به لفظ النفس او نقشه في الكتابة لانها من المحدثات العينية

لا يمكن ما لم يتبين تلك الماهية مما سواها بحيث يحجب الخابج على كنهه فيزعم في الذهن سلبا عما لا يتقضي تميزها وشوئها في الخارج بل يتقضي فيها كذا معني ان هناك امرا حقيقيا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفا وان اراد تميزها وشوئها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفايه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود ولا يحدو زمان الوجود لم يسلب عن الماهية الموحدة في الذهن بشرط كونها موجودة فيدعي يلزم اجتماع التقيضين بل انما سلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انما تكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللام سندان تحقق هناك قضية موجبة مطلقة عاتية وهي قولنا الماهية موجودة او قضية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وفيها لا يتحققان التالبيه المطلقة القائمة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة وعلم ان اقسام المقومات في القوي العاليه ان كان وجودا دفنيا لها لم يكن الحكم لسلب الوجود المطلق او الذي عن ناهيته وكل والوضع من العقول الثانية لانها يرضان للعقولات الاولى من حيث هي في العقل يتبين ان في افرادها بالتحديد فان حمل القضية على الموضوع اول بالجليه من حل الموضوع على كذا حل الاعم على الاخص اول بالجليه من كنهه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموضوع للقضية والاضطر للاعم اول بالوصفية من كنهها وليست الموضوعية شويتيه والاسسلسل قد ذكرنا ذلك في معنى ما يله قلناه من صاحب التوقيات فلا يصح في الوجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالشواذ او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو لا يكون له وجود بنفسه لكن يصدق هو عليه من الافراد كون موجودا كاللناس الصادق على النفس والاعي الصادق على زيد فان النفس وزيد موجودان بالذات والالسان والاعي موجودان بالعرض يعني ان ما صدقهما عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة لما راي النبي قد يكون له وجود في الايمان وقد يكون له وجود في الادهان ويقال للوجود في الايمان وللوجود في الادهان انه توجد حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه توجد بالمجاز وذلك لان الموجود من مثلي العبارة صوت موضوع بازيه وفي الكا نقش موضوع بارز اللفظ الدال عليه لاداة يدبرهم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازيه او نقش الموضوع بارز ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الايمان قبل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم يعد الوجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الهمز دونهما لانا نقول كلا توجد في الذهن وجودها الذهني ثابت لما في الذهن بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العيان ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي اجيب بان مفهوم الانسان لما جعل لخواصه في موجوده عيني كالنفس فلا صار كانه هو الوجود المنسوب الى النفس اولاد بالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العيان او الكتابة فلا يعني به لفظ النفس او نقشه في الكتابة لانها من المحدثات العينية

المقصود بل يعني به ان ذات النفس موجود وفي العيان او الكتابة اما في العيان فباعتبار
 ان الدال عليها بواسطة او بواسطة موجود في الاشك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار
 ان الدال عليها بواسطة او بواسطة موجودا بعد من جعل المحمول في الوجود باعتبار كونه
 محولا عليه بوجوده فبقي احدهما مجردا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز في التفاوت
 بينهما والمعدوم لا يبياد اختل في جواز اعادة المعدوم بعينه اي يجمع عوارضه الشخصية فذهب
 اكثر المتكلمين بالجوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ونحوه الى ان جواز رزي
 من المعتزل الى امتناعه واحسان المصنف وهو لا وان كانا مسلمين معتزليين المعتزلة الحسيني
 يتكرونا اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل يفرق اجزائها وخرجوا عن الاعتناع
 ويؤكدون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويذهب قصة ابراهيم عليه السلام واستدلوا بوجه
 اشار الى الاول بقوله لا متاع الانسان اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح
 لعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فمتنع الاشان العقلي
 اليه وما لا يمكن ان يثبتا اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه اولك المعارضة وفي
 ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة
 ويباق الظلم الخ لا يقال الحكم بصحة العود لكونه اعادة باسمة في وجود الموضوع فلا يصح
 على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتنا سلبا بان يقال يتمتع بعوده في معنى
 لا يصح عوده الى السلب لا يتقضي وجود موضوعا فيصيح الحكم السلب على المعدوم لانا نقول
 يجوز مثل هذا الاعتناء في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح لا يتمتع بعوده فليعتبر حتى يصح على
 ان السلب يثبتا ذلك لا يوجب في اقتضا الاشان العقلي الى الحكم عليه فلو امتنع الحكم الاعا
 على المعدوم لا متناع الاشان العقلي اليه على ما ذكرت لا متناع الحكم السلب عليه ايضا وامت المعارضة
 والالم يتم ذلك هذا الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على
 المعدوم بصحة العود لانه على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس موجودا في الخارج مع اننا
 قد علمنا على ما ليس موجودا في الخارج احكاما صالحة لاشيئة فيقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد
 ومن يتصوره يجوز ان يتعلم واجتماع التقيضين محال وشركي البارز يتمتع الى غير ذلك مما لا يعد
 ولا يصح بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس موجودا في الخارج بعدم صحة الحكم عليه
 الثالث المنع وهو ان يقال لانهم انه لو صح ايمان المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود وان امتناع
 حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكنه لا يهتبه له بتصوره ليحكم على ما لا يستلزم امتناع العود
 لجواز وقوعه تاثير الفاعل من غير ان يتصور تصور اديكم عليه بشي من الاحكام ولو سلم فتولد
 لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به ان ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فتصور
 ممنوع عند المعتزلة القائلين بشيئ المعدوم في الخارج فلا يقيم حجة عليهم واما عندنا فنسلم لكن

ان

موجود

الموجود

اقول اما ان اردو انه ليس له في زمان من الارضه هو بخارجيه علي معنى رام السلب

وفي هذا رفع للفرقة والامتناع بين المتدار المعاد حيث كان شيء واحد بمقتضى النسب حيث كونه معاً ذا

كَيْ يَدَّوِلْ رِجْلَيْهِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ وَمَعَادِلُ أَشْرَافِهِ مِنْ لَدُنْهُ مُبْتَدَأٌ مِنْ جِهَةٍ
كَيْ مَعَادِلُ رِجْلَيْهِ لَا يَتَلَسَّخُ فِي الْأَرْضِ لِأَنَّ الْأَرْضَ لَا تَقْبَلُ إِلَّا مَا لَا يَتَلَسَّخُ فِيهَا

في رتان سابق ودالك في رتان لاحق تكون للرتان زمان دهن اعادة للتسلسل وتحويل هذا

قالوا فانه استدلنا عندنا لاعتناءه في الحق وان كان في الحق

تجب الغواص الخفة وان لم يكن شحما لم يعم قوله ويصح اعادته لان الازم انما هو اعادة

وذلك مقدم لا عاصم فيه المنفعة البالغة ولا تنسب اليك الا الاثر الذي يتركه فيك في نفسك (قوله) والاعمال

من الشخص فانما هو في الوجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالاسر حتى ان سر

وقد هذا الخلد لا يظن احد نكذمه وكان من اعلى السماء
الحاج ساعا الى القوسه الدائره

عمر بن كان يا حي في هذه التليذ وعاد إلى الحق واعترف بعدم التعذر في الواقع وأن الوقت ليس من المخصص

والعلاء هو الواو الثاني لا الواو في الثاني فنهضة ما بعده من الواو المتتابع في الواو في فعله

فيه انقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدم كازان وجد مثله بلا عنه مبتدأ في وقت

لَا تَكُنْ الْمَاهِيَةَ وَلَا الْعَامَّةَ مِنَ الشَّيْءِ الْإِنْسَانِيِّ فَإِنَّهَا كَالْمَاءِ يَتَغَيَّرُ بِمَنْزِلِهِ

فإن الفارق بينهما لا يكون لاهية ولا عوامتها الشخصية لعدم الاختلاف فيما توجد مثل هذا المعنى

مقتضى المحض المانع من اشرافه مطلقا ولا يتم له غير الاشياء بعروض غير محضات العباد
تارة بعد غير ذلك التام الا لا يكون كذلك لا يتلوا فاعلموا انهم في ذلك مستمرون وبعدها

لمتس على العقل ما هو متضمن في نفس الامر على انه كلام على السند الاقصى وان اراد بالمثل ما يشارك في المعية

مع انما المعدوم وهو محال عن وجوده فانما هذا الاستيعاب ليس لاهية المعزوم ولا للوازمه والامر
بعدم الاستيعاب كان في الحقيقة لاستيعاب ذلك الامر لان الامر لا يستيعب الا بالامر

لا يلزم للمنفعة من الصرف باستناع العود هو المصلحة المرسومة بطرأاً لعدم تكرارها مع هذا الصرف

مجموعه کتب خطی
کتابخانه ملی ایران

1. 1947

وامتناع العود لها بسبب هذا الازم وهو لا يتحقق امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع
اعني هذا الازم هناك قبل ان ينسل ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف متممة الوجود وذلك لانه
كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد القدم واجبة الوجود متممة القدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود متممة الوجود واجبة العدم **اول** في نظر ان جواب المصنف
في التحقيق منع وسند حاصله اننا لانسل انه لو كان امتناع العود لاهية العدم او لامر لا يتحقق عنها
امتنع وجودها ابتداء فذلك لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف ولا يختلف بحسب الازم فلكنا
مسلم لكن لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا لاهية العدم الموصوفة بطر بان العدم لانها لما اعني
كونا فظهر عليها العدم وتختلف الامتناع عن الوجود ابتداء لان مقتضى الشيء في طر بان العدم فلكنا هذا
القابل ان كان متعاضدا كايهم من قوله لا من هو غير معيد وان كان ابدا لانه فاذا ذكر لا يبيد
الابطال لانه قياس فقي غير متناول في العنليات ولو سلمنا بطل السند الاض او قد سدد المتع بان
ما هيية العدم من حيث هي يجوز ان يتحقق امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصل بعد طر بان
العدم احض الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الامكان الاض ولا من امتناع الاض امتناع الام فجز
ان يمنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمنع وجوده مطلقا **قال** صاحب المواقف الوجود امر
واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء وانما يجب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الي امر خارج
عن ماهيته وهو الزمان فاذا نزلنا الوجود في اي المبدأ والمعاد امكانا ووجودا وامتناعا
لان الاشياء المترافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الي ذواتها ولو جوزنا كون
الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابد متمما في زمان آخر كزمان الاعادة مطلقا بان الوجود في
الزمان الثاني اخضر من الوجود مطلقا ومعاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من
امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو عام منه او امتناع ذلك المعيار لما راجع الاقلاب من الامتناع الذي
في الوجوب الذي مطلقا بان الوجود في زمان اخضر من الوجود المطلق ومعاير للوجود في زمان آخر
فلا يكون ذلك الاض متمما والمطلق والمعاير واجبا في وجود هذا الاقلاب كماله لوجهة
العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يتحقق لذاته عدمه في زمان ويتحقق لذاته وجوده في زمان
آخر وانما المتوالت في الحدث وسد لاسانبات الصانع كجواز ان يكون متمما لذاته في زمان كونهما
مقدومه وواجبه لذاته حال كونهما وجودا فلا حاجة لما الى صانع يحدها انتهى كلامه **اول**
ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحسين المقام مستدعي رايه
بسبب في الكلام فقول الوجوب عيان عن اقتضا الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضا
العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضاها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الاقلاب بين هاتين
القيمتين الثلاثة بان يكون شي واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او متمما في زمان اخر او العكس او ممكنا
في زمان ثم يصير متمما في زمان اخر او العكس لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يختلف بحسب الازم

كش الوجود قد يتغير بغير سبب او اضافي فلا يتحقق ذات الواجب الوجود المقيد بهذا المقيد بل
متنقاه به فاذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود متنقاه ذات الواجب
به فضلا عن اقتضائه له وذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا يتقلب من وجوبه الذي
الى الامتناع الذي لان اقتضاه الوجود مطلقا بان مجاله لم يدخله تغير ولا جدر ولا انقلاب وكذلك
العدم قد يتغير بكونه مسبوقا بالوجود فلا يتحقق ذات المتنقاه هذا العدم المقيد بل لا يمكن اقتضائه به
ولا يلزم من ذلك الاقلاب من الامتناع الذي الى الوجوب الذي بان ان اقتضاه للعدم مطلقا بان مجاله
وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اقتضاه ذات الممكن به
ولم يصير الممكن بذلك متمما اذ نسبته الى الوجود المطلق بان مجاله لم يدخله تغير ولا جدر ولا انقلاب
ازلية الامكان في زمان الازلية وهو مستلزم له وذلك لاننا اذا قلنا امكانه اذلي اي ثابت ان لا كان
الازل طرفا للامكان فليزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان ايضا مستترا غير متيقن بعدم الانقضاء
وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لاهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنه كان الازل طرفا لوجوده
على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن من العلوم ان الاول لا يستلزم الثاني كجواز ان
يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على الاستمرار ممكنا اصلا بل متمما ولا
يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل المتغيرات دون الثبات لان المتغير هو الذي لا يقبل الوجود
بوجه من الوجوه وهذا كلام حتى لا شبهة فيه مشهور فها من الغم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا
ازلا لم يكن هو في ذاته تامعا من قول من جازا الازل فيكون عدم منعه من استمراره في جميع تلك
الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اقتضائه بالوجود في شيء من اجزاء اضافته به في كل منها
لا به لا يقتضيه بل منع ايضا وجاز اضافته به في كل منها معا هو امكان اقتضائه في كل منها هو امكان اقتضائه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فاذا رايه الامكان مستلزما لامكان الازلية
اول مدفوع بان قوله لا يدر لا يقتضيه بل منع ايضا متمم واذ تم هذا فنقول بنقصه المانع
من العود لم يمنع وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود متيقن بكونه حاصل بعد طر بان العدم
فلم لا يجوز ان يمنع اقتضاه ماهية العدم بهذا الوجود المقيد ولا يمنع اقتضاه بالوجود المطلق
من غير لزوم انقلاب من الامكان الذي الى الامتناع الذي كايه آهوانه ونظيره على ما تقدم
نقول هذا القابل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الح لا يخلو له بلام هذا المانع لانه لا نقول بهذا
التجوير ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود ذاته واحدا الى قوله ولو جوزنا ان حاصله ان
الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امر احب ان يتحقق الوجود المبدأ ايضا لذاته وذلك الامر بعينه
وبالعكس لانها مستخران ذاتا وحقيقته وانما اختلافها بحسب امر خارج وهو لم يتبل بخلاف ذلك ولا
لزم ايضا من كلامه خلافا بل اللازم من كلامه ان الوجود في المبدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة
الى امر خارج فجز ان مقتضى ماهية العدم لذاته عدم الاقتضاه بالوجود المعاد ولا يقتضي

وجوده
الوجود في زمان

هذا هو القسم الرابع من القسم الثاني من كتابنا في الأصول

عدم الاتفاق بالآخر ولنا في هذا ان يجوز ان يتقيد أحد الوجودين لذاته امر ولا يستصحب الوجود الآخر **اقول** ويمكن تيمم هذا الدليل بان يقال الحكم باستتاع عود المقدم اذ المحرر وجود اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا من الذات المكنة الوجود متنع وجودها السابق بالعدم بالوجود متنع وجودها قبل الال يقول لاشبه ان اتفاق ذات المكن بالوجود المطلق غير متنع فلو استنع اتفاق الوجود المقيد هذين القيدين اعني المسبوق بالعدم والمسبوق بالوجود لكان هذا الاستتاع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما فكما علم ان المسبوق بالعدم لا يكون متنا لهذا الاتفاق واللام يتصف ماهيته بالحدوث وذا المسبوق بالوجود واللام يتصف ماهيته بالبقاء وعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الاتفاق فاقادنا بالوجود المقيد هذين القيدين اعني اتفاقا بالعدم غير متنع وعلى الثاني يقول ذات المكن من حيث هي لا يتنع اتفاقا بالوجود اذ انه المؤنث بالعدم المسبوق بالوجود لو استنع اتفاقا بالوجود لكان ذلك الاستتاع ناشيا من احد هذين الرضين اعني اتفاقا بالعدم ومسبوق بالوجود اذ ان اتفاقا بالعدم مسبوق بالوجود اذ ان كليهما واقعا بالعدم لا يصح ذلك واللام يخرج ماهية من العلم الى الوجود وكذلك المسبوق بالوجود لان الوجود الاول ان افادنا زيادة استعداده لتول الوجود على ما هو شأن سابو القابل على انساب ملكة الاتفاق لتعمل فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادنا على القابل لحد وان ازيد زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا يتنع على كليهما بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الاتفاق فذات المكن الوصف بالعدم المسبوق بالوجود لا يتنع اتفاقا بالوجود وذلك هو المطلوب وجه آخر اقنا على الاصل فيما لا دليل على وجوبه واستتاعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما وقع تحت من الزاوية فانه يقع تحت الامكان مالم يترك عنه قائم الرهان وقسمه الموجود الى الواجب والممكن ضرورية ودرجت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد في ان يسمي كان لا يتقيد بشئ من القيود المنتهية في الاقسام ولا بعدم بل يوجد مطلقا لا يملك القيود المتكاملة والحكم على المكن بالامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار عدم الوجود جواب شك بورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بالامكان لان ما موجود فلا يتقبل العدم واما متعذر فلا يتقبل الوجود والاجتماع التقييدان وتترسب الجواب ان الحكم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار عدمه حتى يلزم اجتماع التقييدين وقد سبق هذا في المتن بيان اخرى وهي قوله دعوى الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون له في العقل وقد يكون معنويا متبادر ذاته اشارة الى الجواب شك بورد فيقال لو انصف شي بالامكان لوجب اتصافه به والامكان رد الى الامكان من ماهية المكن وهو محال لان الامكان من لوازم ماهية المكن على ما سبق ويجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا

المسبوق

الضرورة

كل ما جزم

وكذلك الوجوب الوجوب وهكذا حتى تسلسل الوجوبات والالزم المحذور المذكور وهذه الشبكة يمكن اجراما في كثير من المفومات مثل الازم والحصول والاتصاف والوحدة والعدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر ونوعها مثلا يقال لو لم شي شي لزم لزمه ايضا وكذا لزم لزمه وهكذا حتى تسلسل القيودات والالزم حيز الانفكاك بين اللان والمزوم والجواب عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان محققا بحسب اعتبار العقل ترتيبا سلسلتها رتبنا العقل فتقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما يتكشف على ما ينبغي بعد تهديد مقدمة هي ان نسبة البصيرة لا بد ان كانت كنسبة البصر الى البصيرة فكان ان الشاهد في المرأة ربا جعلا وسيلة الى ادراك ما رتب في الصور فيلاحظ تلك الصور فصار حيث يتكمن من اجزا الاحكام على ويكون المراجع ملحوظ متبعا على انما آله لشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل هذه الملاحظة ان يتكمن من الحكم على المرأة بصفا حرمها وصقاله وحبها الى غير ذلك من صفاتها وربا لاحظ المرأة فصار توجهه الى اجزا الاحكام على كذا البصير قد جعل بعض مذكر كانا ملاحظة بعضا اذا اعتبرت الامكان ولا حظته من حيث انه حاله بين الماهية والوجود كانه آله للعقل في تعرف حالها ودراسة لشاهدتها تلك الحالة فلا يكون ح محظا بالعدم ولا متدرا العقل هذه الملاحظة ان يحكم على الامكان بشئ او لا ان يعتبر نسبة الى شي بل العقل على هذا التقدير اما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظته اعني الماهية والوجود فهو متوجه اليه فصار في الامكان بعبارة محض ملاحظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولا حظته من حيث انه مفهوم من المفومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل لا يفترق عن الحكم على الامكان بشئ ولا ان يعتبر نسبة الى شي واذا اعتبر على الوجه الثاني ولا حظ معه ايضا الماهية وعقل نسبة بينها اعتبر وجوب اتفاقا به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون له ملاحظة حال الماهية والامكان لا ينفي الى اعتبار وجوب اخر من هذا الوجوب والماهية فلا ينفي الى النسبة اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولا حظته من حيث انه مفهوم من المفومات ولا حظ معه ايضا الماهية وعقل نسبة بينها اعتبر وجوب اخر من هذا الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الاخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كاقترافا فان العقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك وجوب اخر ولا شيء من هذه الملاحظات بغيره بل للعقل انه لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة ما تنقطع الاعتبار وعلى هذا الذي حققنا بغير حال التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان الازم والمزوم له اعتباران احدهما من حيث انه حاله بين الازم والمزوم وهذا الاعتبار تعرف حال اللان والمزوم فانه يلاحظ العقل باعتبار ملاحظته الثاني من حيث انه مفهوم من المفومات فلو اعتبر العقل

ايضا وكذا الازم والمزوم

اعتبره

والامكان بهذه الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود

اللزوم باعتبار مقايسته الى اللزوم واللازم فلا تسلسل اصلا وان اعتبر الذات فهو مفهوم
 من المفومات فاذا لاحظنا العقل والاحاطة باللازمين ونفعل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر
 بينهما باعتبار اللزوم الا يتوقف على تلك الملاحظات الثلثة التي لا بد من الضرورية للعقل والعقل
 ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك لزوم اخر ولا انقطع الاعتبار وانقطع التسلسل
 باعتبار قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فالعقل لم يتحقق
 واعتبار العقل ليس ضروري فحيز ان لا تحقق اللزوم بينهما فيكون الاشكال واذا امكن اشكال
 اللزوم من المتلازمين امكن الاشكال بينهما فلا يكون اللزوم ملزوما ولا اللزوم لازما وايضا نحن
 نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرضنا الاعتقاد
 للعقل ولا ذهن ذاهن فليس للمفومات احوالا اعتبارية بل حقيقة واجيب عن الاول باننا لان
 اذا لم يكن اللزوم التالي امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الاشكال بين اللزوم الاول واحد
 المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لحد المتلازمين وهو ممنوع
 فانه ليس يلزم من اشتقاق مبدأ الجمل في نفس الامر اشتقاق الجمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ
 الجمل كاللزوم مثلا اذا كان نفي في نفس الامر كان الجمل مفهوم للآزم متقبلا في الاستحاضة
 ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك الجمل العدمي على شيء في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها
 الا ترى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك
 الاربعه اذا تحققت في الذهن كانت متصفا بالزوجه في نفس الامر وان لم يكن الزوجه متصفا
 معاد عن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات حيث
 نفس الامر بل كون احدهما لازما للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا
 موجودا في نفس الامر بل كون احدهما لازما للآخر في نفس الامر لما يسميه داعلم ان هذا
 السؤال والجواب كلاهما عريان في جميع المفومات الاعتبارية التسلسله فيقال مثلا لو
 كان وجوب انصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فالعقل لم يتحقق واعتبار
 العقل ليس ضروري فحيز ان لا يتحقق وجوب انصاف ماهية الممكن بالامكان ويكون مكان زوال
 الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب انصافه بالامكان
 متحققا وكذا وجوب انصافه بوجوب الانصاف وان فرضنا اعتبار العقل ولا ذهن ذاهن
 وجاب باننا لان ان كان الممكن وجوب انصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس
 الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبه للانصاف
 بالامكان فانه لا يلزم من اشتقاق مبدأ الجمل في نفس الامر اشتقاق الجمل في نفس الامر والضروري ليس
 ان وجوب انصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبه لانصاف
 الامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية التسلسله **اقول** يمكن تقرير

حرم

بأنطاع

لأنه يصدق المفومات العدمية في نفس الامر

السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من المفومات التسلسله الى غير النهاية
 لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر كان اشكالا منه ويكفر
 جواز اشكال اللزوم من اللزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرضنا ان لا
 اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا
 نعلم بالضرورة ان ما لا يثبت له بوجه من الوجوه لا يصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع
 ثبوت المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان الشك له موجودا في الخارج فان ذهب
 العقل حاكم بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج املا لم يتصف فيه بثبوت شيء له لطف سوا كان ذلك
 الذي وجوديا او عديما ومن ثم قالوا صدق القضية الموجبة المعدوله الخارجيه فتدعي وجود
 موضوعها في الخارج وكذلك البديه حاكم بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يتقبله صفة
 في نفس الامر فلو لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كادفع
 مبدأ الجمل في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية ومحة الجمل في نفس
 الامر وان لم تقض بثبوت مبدأ الجمل وتحققه بحسب نفس الامر لكن تقضي تحقق موضوعها بحسب
 نفس الامر كذلك ينبغي فيه فيلزم من جميع المفومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل
 في الامور المحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم
 الدهن على الممكن بالامكان يجب ان تعتبر مطابقة لما في العقل لاني لا مكان عقل جواب عن
 استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج فترس ان حكم الدهن على الممكن بالامكان
 ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الدهن قد حكم بالامكان على ما ليس يمكن وان كان مطابقا
 للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرر الجواب بان الامكان امر عقلي وقد مر ان حكم بالامور
 العقلية باعتبار مطابقة لما في نفس الامر وهو اعلم بالخارج وما في العقل فقد يكون صحيحا
 الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل **اقول** فيما مر من الاشكال
 وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في نفس العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال
 باعتبار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر
 من ان اشتقاق مبدأ الجمل في الخارج لا يقتضي اشتقاق الجمل الخارجي لكن المصنف لم يلبثت اليه
 لكونه جديلا غير مطابق الواقع لما مر من الحكم بالامكان الانسان محج ولو لم يكن الانسان وجودا في
 الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاحتض وجود الموضوع فيه وكان الانسب ان يرا هذا
 الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوته لم يمتنع كل ممكن على كانه متروكا بقوله والحق بين نفسي
 الامكان والا كان ينبغي ان يستلزم ثبوته والحكم بحاجه الممكن ضروري اي ادلي بحزم العقل به لجسرد
 تصور طرفه والتمسك وخفا التقدير كحقا القدر غير قاصح جواب دخل فقد تقرر ان الوجود متنا
 هذه القضية على العقل وجوبه اخبر من قولنا الواحد لصفه لاني والاولى لا يجري فيها المقادير

فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان الثبوت في الخارج

بالظهور والمخفا وتقرر الجواب ان الاول قد يكون خفيا كحفا في تقورات اطرافها ما يكونا كسيما
واما العلة الاسباب المقضية لا تتفق العقل الى وما في فيه من هذا القبيل لا تعرف من ان استوا
نفسه طري الممكن اليد ليس يربطها بتقوت تقسيم التقود الى الواجب والمكن والمنع بل هو من
على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالطرف الاخر لانه لو تصور الممكن من
حيث يباين نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الاخر
لا مرجح ونسب اليه حكم العقل بانه يحتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة به هذا الحكم بشي خارج عن
اطرافه اعني الحكم عليه به وبالنسبة بخلاف تقورات قولنا الواحد نصف الاثنين فاما باسرها
مزدورة كثيرة المصول في الاذنان فذلك وجوبها تقاوت فان العقل الى ما لو هو اميل وله متى رد
عليه اقل وقد افترقا احتياج الممكن الى المورثا عنه كدبر الطيرس واتباعه القائلين بان وجود
السموات بطرق الاتفاق ولم يشبه منها انه لو احتاج الممكن الى المورثا لكان تأثيره فيه اذ لا معنى
لكونه محتاجا الى المورث مع امتناع تأثيره فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مورث
ان وجوده انما حصل له من تأثيره لكن تأثير امره امثال وذلك لوجود الاول انه لو انصف
شي بالموتورية لكونا وصفا محتاجا الى الوصف ممكنا محتاجا الى المورث فمحقق هناك موثقه اخرى
وتنقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب الموتية اعتبار عقل بشي ليس بوجوده في الخارج فيكون ممكنا
محتاجا الى المورث ولا يفرح ذلك في انصاف شي بالمورث به لا تعرف من ان انتفاضا الجول لا يستلزم
انتفاضا الجول والانتفاضا به كاتصاف زيد بالحي الثاني ان التأثير اما حال وجوده الاثر وهو
تفصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين التقيضين والجواب الموتية لاثري الاثر لان حيث
هو موجود حتى يلزم تفصيل الحاصل والاثري حيث هو مطلق حتى يلزم جمع التقيضين بل تأثير المورثا
هو في الاثر من حيث هو هو غير متغير بشي من الوجود والعدم غاية الامر ان التأثير زمان وجود
الاثر وذلك تفصيل الحاصل هذا التفصيل والاستحالة فيه انا الحال هو التفصيل لا كان خاصلا
قبل هذا التفصيل الثالث ان التأثير في الماهية او في الوجود او في موصفيته والحق حال اما في
الماهية فلا ان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المورثا لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك
في وجود المورثا التالي كما هو البطلان وايضا فانما تعلم قطعا ان ثبوت بشي لنفسه ضروري
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مورا كان او غيره فلو كان انسانا الانسان
بتاثير المورثا لا كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المورثا لم يكن انسانا عند
عدم المورثا سلبا لشي عن نفسه فقال قد دفع منع الاستحالة فان المورثا في الاحتياج مستلزم
من نفسه مادام معدوما فاذا ارتفع المورثا في وقت اذ انما ارتفع الانسان كذلك فصدق قولنا
ليس الانسان انسانا لو كان صدق السالب انما رجه بعدم الموضوع في الخارج واما الوجود
والوصف فيه فقد شرنا انما امران محتملان فلا يصح ان اثر الوجود والجواب بتاثير المورثا في الماهية

كانت الموتية

انما

فما

ومعنى تأثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل آياتها تلك الماهية فانه حال غير
حقول اصلا اذ لا معنى بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فتكون احدهما
يجعله والاخرى يجعلها ايضا وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست بجعله يجعلها على
على ما يحكي عن ابي علي انه سئل عن هذا المثل وقد باكل الشمس فقال انما جعل الشمس من
بل الشمس موجودا وقد يوجد في بعض النسخ هنا قوله وبالحق وقد سبق هذا في
التي بعبارة اخرى وهي قوله وعدا اعتبارها بالنظر اليها بقت بالغير وقد شرخا هناك فلا
نفيده انه لو احتاج الممكن الى المورثا لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستوائيهما
اليه لكن لعدم ليطرح اثره الذي والجواب لان ان عدمه لا يصلح اثره الذي كيف وعدم الممكن مستند
الى عدم علمه لا يقال لو جاز استناد عدمه الى عدمه كما ذكرتم جاز استناد الوجود ايضا
الى عدمه وانه سبي الحاجة الى وجود المورثا في العالم فيفسد باب اثبات الصانع ايضا عدم
المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معتل بعدم او امر ملازم بعدمها فذلك
غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لا نقول هذا كلام على
السند الاخص مع انه يجب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد عدمه الى عدمه وانتاع
استناد الوجود الى عدمه وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كاعلم ترتيب وجود
المعلول على وجود العلة باستعمال القائلين بوجوب حركة اليد فوجد حركة الفتاح كذلك
حكم بترتيب عدمه على عدمها استعمال القائلين بوجوب حركة الفتاح اعني عدم حركة المستند
الى الحركة كما ان استناد وجوده الى وجودها بريء كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز
ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى ملازم لوجودها
وهذا باطل بديهته فدعوى الضرورة هناك كافية وسعها ما برة خصوصا اذا كان العدميات
حادثين والممكن الباقي منتقرا الى المورثا لوجود علمه اي علة الافتقار وهو الامكان
اختلوا في ان الممكن الباقي هل ينتقرا الى المورثا حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار
في الامكان وحده الى ان الممكن الباقي محتاج الى المورثا حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان
لازم لماهية الممكن لا يتكف عن وجوده حال البقاء فوجد مغلوها ايضا اعني الحاجة ومن
قال علة الحاجة الى المورثا هو الحدث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان مشروط
الحدث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المورثا اذ لا حدث حال البقاء فلا
حاجة وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا بقايا البقاء وقالوا ان العالم محتاج الى الصانع في ان يخرج
من عدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق حاجة اليه في لوجانه لعدم على الصانع تعالى
عن ذلك علوا كبيرا العالم ولما كان هذا المراد شيئا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية
بل هي متحدة داما اما بتعاقب الاشكال واما بتوارد الوجود على ما علم بعينه في محتاجة الى الصانع

كان

اليد عدم حركه

امر

بعد فناء المورثا

انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لاصفات فانهم قالوا لا انتقال اقنوم العلم الى المسيح المستقل
 بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات التعدد من الذات القديمة هو الكفر ذو ذات الثبات الثباتات
 القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفروا انما كفروا بقوله لقد كفروا الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لا يثابتم
 الله ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا الله واحد واما من ذوات الله تعالى وصفاته فلا يوصف الله
 باجماع المتكلمين لاننا سوي الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عديم واما الحكماء فقالوا بقديم
 العقول والنفس لما وفيه الاجرام الفلكية من ذاتها وصفاته من الصود والشكل واصل الحركة بمعنى انها
 متحركة تنقل من الازل الى الابد لان كل حركة تعرض من حركة كان في مبدؤها باخرى فيكون حادثه
 والاجسام العنصرية هي اولها واشبه الثنوية من الجيوس قديمها النور والظلمة قالوا اوله العالم
 من امتزاجه والحرمانون منهم قد راحه اثنان من احيان فاعلان وما بالباري والنسب ومنايا النفس
 ما يكون مبدأ الحقيقة وهي الارواح البشرية والسموات وواحد منتقل غير حي وهو الميولي واثبات ليسا
 حيين ولا ناعلين ولا منتقلين وهما الدهر والخلق قالوا اعتنت النفس بالميتول لتوقف كالاتما الحسية
 والعقلية على حصول خلطها انواع المكونات وذات الصنف الى انه ليس في الوجود قدس
 لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى واذي ان صفاته تعالى ليست زايه على ذاته كاذب
 اليه الحكماء والمعتزلة ولا يمتنع انما كانت الى الله والمادة والارم التسلسل يعني لو افترق كل حادث
 الى قاده وملة لزم التسلسل لانها ايضا حادثان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى لم يفتقران
 ايضا الى ثاق وملة اخرى ان وتقل اللام اليها حتى يتسلسل لا يقال في افتقار احداث الى الله ان
 وجوده مسبوق بوجوده سابقة عليه لا يجمع معه في الوجود فلو افترقت هي الى ملة اخرى بهذه الصفة
 وهكذا الى غير نهاية لزم وجود حادث لا بداية لها كذا ذات الافلاك على راي الحكماء لا ترتب امور بوجوده
 معا الى غير الزايه والمحال هو الثاني دون الاول لا نقول الاول ايضا محال على راي المصنف
 وسائر المتكلمين كما ينبغي في بحث طحال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بغيره زمان
 اما الله فلان عدم احداث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجوده والي
 لا يحتاج الى مده ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالموتى لانه
 ليس من وجوده والشيء وعدمه ترتيب حي ولا عقل فهو بالزمان فان عدم احداثه زمان سابق
 لثبوت احداثه مسبوق بالزمان والمتكلمون منحو الحكماء واثبتوا قسما آخر من التقدم يسوونه
 تقدم الذات كاستحقاق النفس وذكرنا هناك ان هذا التسمي لاجتات كثير من الحكماء والمتكلمين
 وذاك من ادخله آخر وجود احداث بعد ان لم يكن بعده بالقياس الى قبله ليست كقبلية الواحد
 على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاني حصول الوجود بل قبلية لا يجمع مع البعدية
 ثلاثة لها من تعرض في ذاتها وذلك لان تعرض القبلية ان عرض القبلية لا بواسطة شي آخر
 فذلك وان عرض القبلية بواسطة شي آخر فذلك الذي الاخر هو الفصل بالذات وهو لا يكون نفس العدم

اجسام
حركه

لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الناعل واللام بعد معا وبعد قسرين ان يكون
 معرض القبلية امر متغيرا لهما وما هو الا الزمان **اقول** ان اراد معرض القبلية
 بالذات ما يكون ذاته متغيبا للقبلية فلان ان القبلية لا يراها من معرض كذلك وان اراد
 به ما يكون معرضا لها اولاً والذات لا بواسطة امر اخر فلان ان لا يكون نفس العدم في له لان
 العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد فلان لم يكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث
 وهو ان وجود احداث بعد ان لم يكن له قبل ذلك الفصل متصل غير فاد الذوات هو الزمان اما ان
 فلا يمتنع نقل الزمان والفصلان فار قيل زيد الى مخرج شلا طول واريد منه الى نوني واما ان متصل
 فلا يمتنع نقل الانقسام لا الى حد فار قيل زيد الى مخرج يمكن ان ينقسم ويقال قبل قبل زيد
 الى كاله فلا يمتنع الى ينقسم الى عمرو واما ان غير قادر الذات فلا جزاء لا يجمع في الوجود فان كل جزاء
 ينقسم منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبله لا يجوز مع اجتماع الفصل مع البعد لا يقال القبلية هنا بعد
 بين الفصل والبعد وكذا البعد بما صا فيه منها والمضافان عجا اجتماعهما في الوجود لا نقول فما اضافنا
 عقليتان يجب ان يوجد معرضا هما معاني الفصل ولا يجب ان يوجد معرضا هما معاني الخارج فان فصل
 فصل هذا عدم اجتماع الجزاء الذي هو الفصل مع الجزاء الذي هو البعد انما يكون في الوجود كالحارج فيلزم
 ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اخر الذي في الخارج ياتي في اتصاله اذ الفصل
 هو ما لا جزاء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسوونه الزمان ذا اجزاء
 غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد من الجزئين لكان لحد ما قبل والاخر بقية لما تفر من ان اجزاء
 لا يجمع في الوجود وكان لكل من الفصل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فر صانه جزاء واحدا
 هذا خلف وهذا مع انه لا يقولون به يستلزم تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى لان الزمان والمركبة والمسافة
 امور متطابقة يستلزم انهما الانقسام في احدهما استلزام الانقسام في الاخر فيسقط الفصل الذي عليه
 من قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود كالحارج لا يستلزم ان يكون له وجود خارجي فان السلب
 كالحارج لا يقتضي وجود الموضوع كاتصال العدم والوجود لا يمتنع في الخارج ولا يلزم ثبوت العدم
 في الخارج لا نقول عدم اجتماع الاخر الذي في الوجود هذا المعنى لا يستلزم كونه غير قادر الذات اذ
 يصدق على جميع اقسام التذات من الجسم العقلي والسطح والخط كل في الجسم الطبيعي ايضا فانه لا اجزاء
 لها في الخارج مما يجمع في الوجود والحارج ليس كالحجاب بامية الزمان متصلة بحد ذاتها لاخرها
 بالاعتبار البصري بل كما يجب لو فرض الفصل انقسامه الى جزئين حكم بانها لا يمتنعان في الوجود كالحارج
 على معنى انها لو وحدت في لم يكونا مقابل كان احدهما متقدما والاخر متأخرا وهذا المعنى لا يمتنع في
 المقدار والجسم وانفع ايضا ما قبل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال معص
 بعضها بالقدم وبعضها بالتأخر لان الاثوار المتساوية في الماهية يجب تساويها في التوازن وان كانت
 متخالفة بحسب الماهية كان جزئها متصلا بامية من باقي الاجزاء كان جزئها متصلا بالعمل بعضه عن

زيد الى عمرو متطابق الى كرم الى نوح وهكذا
نحو ان ينقسم قبل

براهين

ممكن

بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان متولفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كل ما ينقسم
من الاجزاء لا بد ان يقدم بعضها على بعض والفرق ان الاجزاء المنقسمه والمناخه متخالفة بالماهية فيفضل
بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفر من جزائه كان منفصلا عن غيره بالفعل لجميع الانقسام
التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فتكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شي منها
انقسامها غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات المكنه حاصلة بالفعل فلا يكون اجزائه
الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرق وحلزم مركب الحركة والمناخه ايضا من اجزائه لا تجزئ لان ما
ذكره انما يلزم اذا كانت شيئا لا يوجد وجوده في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للآخر
وبعضها للآخر واما المادة واعنونها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او صوله ان كان
صورة او متعلقه ان كان نفسا وقد تقرر ان بالهويولي وحدها لان الموضوع ومتعلق
النفس متعلقان على فلان الحادث قبل وجوده ممكن لانقسام الانقلاب والامكان جوهري لما سبق
والا دلة ليس بجوهري لكونه اضافيا بحيث يمكن عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك
الحادث لانقسام تقدم التي في نفسه ولا امرًا منفصلا عنه لانه لا معنى لتفريق الامر المنفصل عنه
بل متعلقا به وهو الذي بالادة وما يتوهم من ان المكان الذي هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قابلا بالفاعل
فانه لان الاقتدار وعدمه تعلل بالامكان وتعممه فيقال فمعدوم لانه ممكن وهذا غير معذور لانه
ممنوع ولانه لا يكون الا بالنسبة الى الفاعل فيخلو بالامكان والحجاب من غير الاول انما هو المتعلق بالحادث
مخففة المادة بالمعنى المذكور لا يجوز ان يكون محل مكان الحادث شيئا متعلقا بالحادث واما متعلق
الحلول او التمرير والتصرف ولو كان متعلقا بالحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني
حالا في جوهرا آخر كذا ولم يتصور لانه على امتناع ذلك او عرضا قابلا جوهرا غير جسماني فان علم
المعقول والتفكير في كلياته القابلية بما في الاختلاف اعراض موضوعات ذات المعقول والتفكير
وليس اجسام ولا يمكن تقيم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يطلوح ما فرغوا على هذه
القاعدة مثل ان جميع كالاتها بالفعل لان بعضها بالحق يوجب كون المعقول مادية لان كل
مادة لا بد ان يكون لها وجودا في المكان الذي في الامكان الذي في الامكان الذي في الامكان
بيان فساد ادلتهم وان ارادوا الامكان الاستعدادي فلام ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن
الامكان الاستعدادي يجوز ان يعدل غير ان يكون هناك مادة وامور معد لها الوجود ذلك
الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب فليذكر ولم في النفس عن هذا الوجه وجهان احدهما
ان المراد بالامكان الذي هو محتاج الى محل غير لان الامكان الذي انما هو بالنسبة الى الوجود
والوجود اما بالذات والما بالعرض كما سلف اما الامكان بالنسبة الى الوجود بالعرض وهو
امكان وجوده التي في نفسه فذلك الذي ان كان ما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان
وجوده ذاتي غير كالمعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالدلالة في الاحتياج الى وجود ذلك الغير

اجزاء

امكان

في الموضع كذا في الامكان
المركب
ان وجوده في كذا في الامكان
والصورة التي في كذا في الامكان
فلا يحتاج الى وجوده في كذا
وجوده في كذا في الامكان الذي
الوجود بالذات هو المكان

كالقول

مرد

مردون ان ذلك الغير لو كان معدوما لا تسع كون ذلك الذي موجودا فيه او معدوما على القدرين
يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الذي ما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او
هويولي او من مثله لا يجوز ان يكون حادثا والامكان انما كان مكانه قبل حدوثه قابلا بنفسه اذ لا علاقة
له بشي من الموضوعات حتى يقدم به وهو محال لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا
الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا
اعتباريا خارجيا قبل حدوث الحادث بما هيته ذلك الحادث فلا يمكن كونه قابلا بنفسه ولو ثبت
ذلك سقط كون الامكان موجودا في الاستعداد لان غير حاجته الى ما ذكر من المقاصيل على
ان كان وجوده شيئا غير قائم به او متعلقا بما يقتضي مكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل
توكل لو كان معدوما لا تسع كون ذلك الذي موجودا فيه او معدوما فلما استناعه في زمان كونه
معدوما ممنوع وبشرط كونه معدوما سلم لكنه غير المبحث وثانها ان المراد بالامكان الاستعدادي
والدليل قاطع على ثبوته لكل حادث وتقرير ان العلة الناقصة للحادث لا يجوز ان يكون ذات
القدم وحده او مع شرط قدم والالزم قدم الحادث لان العلول دائم بدوام علته الناقصة بالضرورة
لانها الخلق من الزم لا يخرج بل لا بد من شرط حادث ومعدومه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا
الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث محالة لانقسام التسلل ولان مجموعها في ذاته
ينقسم الى شرط اخر حادث فيكون داخل خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل
سابق معدا للاخر من غير اجتماع كالحركة والادوار والعلل كونه يحصل عسبا للحادث حالان مقربة
الى النقصان عن العلة هي امكانا لا استعدادية والمنفصلة في القرب والبعد المتفكر
بل محل ليس هو نفس الحادث ولا امرًا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع احتياجه على كون
الفاعل القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجب الحادث حتى يعلق ارادته القديمة التي من
شأنها التزج والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لا لانقسام انه يحصل بسبب تلك
الحوادث متعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج فمحتاج الى محل موجود فيه ثم يحصل عسبا
الحادث قرب من النقصان عن العلة تفاوت مرات ذلك الزم لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعميان
كيف وانما نشبه بين الحادث والنقصان من العلة ولا تصور تحقق النشبه في الاعميان بدون تحقق
المتشبهين فساد القدم لا يجوز عليه العلم لوجبه بالذات اولاستادده اليه لما استنع استناد
القدم الى الفاعل بالاختيار فثبت قدمه متعومه لانه اما واجب لذاته واما متاع عدمه ظاهر
واما ممكن مستدالي الوجوب بالذات اما بالاداسطه او بتأبط قدومه وامانا كان متع عدمه
لوجوب دوام العلول بدوام علته الناقصة لا يقال فالقديم اذا استنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا
نقول استناع عدمه الذي بالغير لا ينافي امكانه الذي في نفسه لانا كان الواجب فاعلا بالاختيار
لا موجبا بالذات لم يكن شي من علولاه قد يمتنع القدم واما ذلك على رأي اللسنة وصدى صفات

الواجب قد مر مراراً وتكراراً في بحث حدوث الاجتماع وكلام على المقام **الفصل الثالث**
في الماهية ولو احتجنا كالوحدة والكثر ونظائرها وهي اي لفظ الماهية شتته عما هو وهو
اي الماهية وتذكر الصير باعتبار الجزاءه باب عن السؤال بما هو وطلق لفظ الماهية غالباً
على الامر المعقول اي الحاصل في العقول لانه لا يكون لا كلياً موجوداً في الذهن ومن ثم قيل
لفظ الماهية يدل على مفهوم كلي التام واطلق الذات والحقيقة غالباً على اي الماهية
مع اعتبار الوجود اي الخارج فلا يقال ح ذات العقول حقيقة بل ماهيتها وهذا يحسب
الاعلى اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثلثي المعقولات
اي مفهومات الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لها صدق هي على من المعقولات الاول حيث
الدرجة الثانية من العقل وقد يبراهن بالذات ما صدقت عليه الماهية من الازداد والحقيقة الحسية
بشيء هو وقد يبراهن بالمهوية الشخص وقد يبراهن الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء بما يقع له العرض
لما من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او متعارفة كالزوجية والفرديّة والوجود
والعدم والوحدة والكثر الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا
يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلية حقيقة والآي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة
معروضة او داخلية في مثلاً لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلية في الماهية
اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثلاً هذا على ما ياتي اي على ما ياتي في تلك العوارض
كالجزئية في مثلاً هذا الثاني للوحد فان الانسان كما يكون واحداً كذلك يكون كثيراً ولو كان ذلك
نفس حقيقة الانسان او داخلية في الماهية لم يكن الانسان كثيراً لانه لا يتساوى من اكثر والوحدة
المعنى هنا مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض متقابل لها مع صفة فانه اذا رُحِطت
الانسان به ولو حطمتها الوحدة حصل هناك انسان واحد متقابل للانسان الملتصق بالكثر
وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون متقابلاً للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا ما اذا رُحِطت
الانسان به ولم يلاحظ معها من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انساناً محضه
الا انسان واحد ولا اكثر ولا الوجود ولا العدم لا على معنى انما ليست متضمنة بشيء فانها
تستحيل خلوها عن المقابلات اذ لا بد لها من انضائها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا
يمكن للعقل هذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارض بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ
امراً اخر لم يكن ملحوظاً في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست الماهية في حد ذاتها فليست
نفساً ولا داخلية في ذات الماهية بل هي ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله في بحث في ليست الا هي
فلو قيل بطريق التبيين وقيل الانسانية من حيث هي انسانية في حد ذاتها لم يكن شيء من تلك
العوارض اذ ليست بشيء من تلك العوارض بل هي تلك العوارض في حد ذاتها فليست الا هي
لانها اي عيان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالذات ولا شيء من الاشياء ولا يقال

المتن

ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالذات لان هذه الصفة قد تكون للايجاب العدولي وح يصير
المعنى لانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك باطل وانما قال بطريق التبيين اذ هناك
يستحق الجواب قطعاً باختيار احد شيئين الزيد واما اذ اسئل الزيد من الايجاب المحصل
والعدل كان يقال هل الانسان الفلا يستحق الجواب وان ايجاب بلسبب شيئين الزيد
فما يقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية بالقياس الى
تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان يوجد شرط متعارف وتسمى الماهية في المحلولة والماهية
بشرط شي وقد يوجد بشرط ان لا يقارن بشيء من العوارض ويسمى حينئذ المجردة والماهية بشرط لا
شي وقد توجد غير مشروطة لا بالمتعارف ولا بعدمه ويسمى المطلقة والماهية لا بشرط شي والمجردة والمحلولة
ثلاثتان مندرجات تحت المطلقة وتقوم بعض الناس ان تقوم جعلوا الماهية متضمنة الى هذه الاقسام
الثلاثة فتسلك بذلك على تجويز كون الشيء كما من نفسه يتا على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي
جعلت مورد المقابلة ومنشاء العقول على الشرائع من ان الشيء لا يكون ان ماهية كل شيء مقاميرة
بجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان الماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة
فورد الصفة حال الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسم التي لا نفسه والى غير باطل بل صمد التي لا بد
ان يكون مقارناً له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقاً وما يقال من ان الحيوان مثلاً ينقسم الى الابيض
والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من جهة كلام ظاهر في انه حقيقة التقسيم ثم تقتصر الى
مشترك فادفع فما الحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود والمختلفان
فما قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين التسمين اخص مطلقاً
من الحيوان فان راد المصنف ان بين تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد توجد الماهية محذوفة
عنها ما عداها اشار الى الماهية المجردة لكن لا دخل في اذاهذا المعنى بقوله حيث لو انضم
الي شيء كان زائداً ولا يكون مقولاً على ذلك المجموع وذلك لان الماهية المجردة عنها ما عداها بعينها
هو الماهية بشرط لا شيء من غير حاجتها الى اعتبار قيد زائد وتصل ذلك ضبطه وخلطه من الاصطلاحين
فانهم يقولون لا جزاً المجلد الماهية اذ اقيس بعضها مع بعضها اعتبارات ثلثة فان الحيوان
مثلاً يوجد ثلث بشرط شيء تكون من نوع من الزاوية ذات بشرط لا شيء تكون خالية وتان لا بشرط
شيء يكون محمولاً عليه وليس معنى اخذه منها ان يوجد بشرط اي شيء كان كالحاكة والابيض مثلاً بل
معناه ان يوجد بشرط ان يدخل فيه ما من شأنه ان يدخل فيه ويحصله ويسمى ان الحيوان ماهية
بشيء لا تبيين ولا تحصيل لا يتصل بمضمون اليه ويحصله بكلمة وتعيينه ويكون ذلك الفصل داخل
فيه من حيث انه محتمل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه يحصله وتعيينه قيل هو ما هو
بشرط شيء ذلك يقال الجنس بشرط هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عن الانسان وبشرط
العاقل عن الفرس وهكذا وليس معنى اخذ منها بشرط لا شيء ان يكون مجرداً عن كل شيء على ما ذكر

في الماهية المجردة لمعناه ان يوحى من حيث انه قد انضم اليه امر خارج وقد حصل منها امر ثالث
وهذا الاعتبار يكون كل واحد منها جزا له وجزا لشي من حيث هو جزا له لا يكون محولا عليه موافاة
اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجز فلذلك قيل المحل هو شرط لا شيء جزا له لما تركب
منه ويحتمل عليه فلا بد من هذين الاعتبارين ليؤمن من احد شي معه في الاول اعني اخذ بشرط شي
يوجد ذلك الشيء معه من حيث هو داخل في كونه في الثاني اعني اخذ بشرط لا شيء يوجد معه
ذلك الشيء من حيث هو لا يد عليه خارج عنه واما اخذ المحل لان بشرط شي فهو ان يعتبر من حيث
هو من غير ان يتعرض لشي اخر اي لا يوحى معه شي من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج
عنه منضم اليه بل يوحى من حيث هو ممكن صككا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محولا على
الانواع المتدرجة عنه وفي كل حال الماثل في ذلك حال غيرهما من اجزاء المحل للاميات
واذا اتفقت ما تلوته تبيين لك ان قوله محذوف ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء
بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليه هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين
يؤيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور منها هو الانضمام
فرضا لا يقال لم يرد ان مجرد الرض معنى الانضمام اذ لا ينافي في اعتبار الرض الانضمام بدون اعتبار
الانضمام لا يقال لم لا يجعل قوله محذوف ما عداها على المعنى الثاني ولا جعل قوله بحيث
لو انضم اليه ما وكشفنا له اننا نرى ان الماهية قد يوحى بشرط لا شيء ان يتصور معناها بشرط
ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما انفارح زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك
المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لا يقال لا يستقيم ح قوله ولا يوجد الا في
الادقان لان الماهية بشرط لا شيء المعنى الثاني لا خلاف لانه في مكان وجودها ذهنا وخارجا
كما لا خلاف في استماع وجودها بالمعنى الاول كما رآنا في الوجود الخارجي من العوارض وكذا الشخص
فلو وجدت لم اقرانها بالعوارض فلم تكن مجردة انا الخلاف في مكان وجودها ذهنا فقال بعضهم
ستم وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض وقال بعضهم يجوز في الذهن اذ
قدت بالجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث
لانه ان ارادنا العوارض الخارجية ما يلحق الامور كما صكه في الايمان والذهنية ما يلحق
الامور القائمة بالادقان لا ثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج ايضا
من العوارض الذهنية هذا المعنى في ما سبق غصيت في بحث الوجود وان ارادنا العوارض الخارجية
ما يكون مجردا بحسب نفس الامر لا يرد بالذهنية ما جعلها الذهنية تيرايا واعتبر عرضا لها من غير ان
يكون ذلك بحسب نفس الامر بل امتنع وجود المجردة في الذهن ايضا من العوارض الخارجية
هذا المعنى والحق ما اختار المصنف لان الذهن ممكن تصور كل شي حتى يتم نفسه ولا يجوز في
التصورات اصلا فلا يستع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية

نعم

ان اعتبرها معتراه عنها ولا حظا كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها لا يشترط
انه يمكن الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا يمكن على شي الا بعد تصوره فان
ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لم اقرانها بالعوارض
فلم تكن مجردة لان ذلك الاقران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني
لا يحسب نفس الامر غاية الامر ان يكون تلك الماهية مخلوقة بحسب نفس الامر وبحسب
حسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كان المعذور مطلقا يتصور الذهن فصيلا
موجودا بحسب نفس الامر مع انعدام بحسب الرض العقل من غير معسده واقتران تحقيق ذلك
مرارا وامرض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات مخلوقة بحسب نفس الامر
وليت مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة بصورة غير مطابق للواقع ولا علة بالانكسار
نصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويبلغ من حكمه على التنقيص ان المحذور لا
يجد في الذهن وذلك بطلنا وارجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد
بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والشخصات ويعتبره العقل
مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اردنا بالمجردة ان يكون في نفسه مقرونا بشي من العوارض مستمع
وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اردنا يعتبر العقل كذلك جاز وجوده فيها اقول
وليس اذا كان معنى المجردة ما ذكرنا لا يصح ح قوله ان تلك الماهية مخلوقة بحسب نفس الامر مجردة
بحسب الرض لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجردة تكون مجردة بحسب نفس الامر ويندم ببيان
التحقيق الذي ذكره **واقول** في الجواب انه لا معنى للوجود في الذهن الا ما يتصور العقل
اخر من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع لا فخر لا يرد في سوي ان المجردة قد يكون متصورة
للعقل منزهة صالة واما ان ذلك الرض مطابق للواقع فخر لا يرد عليه بل يفتقر بانه خلاف الواقع
ثم قال وقد يوجد لا بشرط شي اشارة الى الماهية المطلقة وهي كل شي ليس المفهوم ان منع نفس تصوره
عن وقوع الشك فيه فهو الجزئي كبري وهذا الرض وان لم منع هو الكل كالانسان فان له مفهوما
مشتراكا بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو واما ضد المعنى نفس التصور ليجز بعض
اقسام الكل من حد الجزئي ويدخل في حد كل مفهوم واجبة الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع
فيه الشك تبادر منه الاستماع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذا فسدت بالاشترالك
امتنع عرضا في الخارج للوجودات الخارجية واذ الرض انصاف ذات واحدة بعينها واما
وله باوصاف متفابلة ومن ثم يجوز كون الكلية عارضا في الخارج للوجودات الخارجية ودعم
ان اجتماع المقامات التامة في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية
او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية شأنا بوجوده في الخارج مشترك بين افرادها
وهي كل فرد منها معروضة للشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض

والنحو انما هو كالتصور
والوجود الذهني

فهم

بار

عالمهم اشراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المفروض وحده ولا استحال
فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره
كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بمره فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج لكانت مع قطع النظر عما عرض في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها
فلا تصور كونها موجودة في الخارج ومشاركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يتبع عرضها
للتصور العقلي ايضا فان كل واحدة من صور جزئية في نفس جزئية فاستمع اشتراكا اوليا
يري ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا استمع ان يكون بعضه موجودا في اذهان متعددة
ثم يرضي للصورة العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة
مخصوصة لا يكون لها في الصور العقلية فانما اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس
ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي حصل منه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة للكثير من اذهان
لا يحصل من عقل كل واحد منا اثر محدد فانما اذا زينا زيدا وحدها عن شخصاته حصل
منه في اذهاننا الصور الانسانية المعارة عن الواقع واذا زينا بعد ذلك عمر وحدها ايضا
لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انكسرت الامرية الروم كان حصول تلك الصور من
عزودون زيد واستمعنا ما اشترنا اليه من خواص منتقاة بنقش واحد فانه اذا ضرب
واحدنا على شحمه ارتسم في ذلك النقش فان ضرب على خاتم اخر لم يترثا الشحم بنقش اخر ولو
سبنا الى الشحم غير الذي ضرب بطلا او لا كان الاثر الحاصل في الشحم هو ذلك النقش بعينه
لا يخال كان الصور العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منا مطابق لتلك
الصور ولما تطابق تلك الصور ضرورة ان المطابقة انما تكون بين شيئين وكل واحدنا يجب ان
يكون كلانا لا نقول ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لأمور كثيرة لا المطابقة مطلقة ولعل
السفر ذلك ان الامور الخارجية ذات متاملة بخلاف الصور العقلية فانها لا اطلاق
المتضمنة للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصور العقلية
للأمور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لما فاز قبل القوة
القائلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصور مطابقة لها في الصور الحاصلة
اذا كان عزه ضرورة ان الاشياء المطابقة لشي واحد متطابقة بغير ان يكون تلك الصور كلية
فانما ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لكثير من اذهان فمقتضى الارتباط طائفة فان الصور
الادراكية تكون اطلاقا للامور الخارجية او لصورا اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة
لما اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعض بل كلها اطلاقا لامر واحد خارجي هو زيد
لا هذا كلاً ولا هذا كلاً ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشراك اذ لو فسرت به لم يمكن
عرضها للامور الخارجية لا متشاع انما ذات واحدة بالامور المتقابلة والصور العقلية

وهي

لكون كل واحد من صور جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور
اذ هي تعرض للصور العقلية كايضا **اقول** فائدة ظاهر لان المنطوقين باسمهم تصور
العدم الى الكل والجزئي تعرض الكلية هو العلم دون الصور العقلية التي هي علم
و دون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانما اذا زينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا
مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان
يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تصف بالكلية لانها صور جزئية
في نفس جزئية كما عرفت في هذا القابل لمفهوم الحيوان وهو غير صورته لانه تعلم لاهم وصورة
العقلية علم لا معلوم وهو الموضوع بالكلية والاشراك بين كثير من الموجودات الخارجية
وكذا للصور العقلية لادل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشراك وانما كان يدل لو كان الموضوع
بالكلية احدي هاتين وليس كذلك ونادى من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية
مع اننا صور جزئية في نفس جزئية سنلزم ان يكون امرا واحدا من جهة واحدة كلها وجوبيا
ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك تالم بقله احد ولو استدل
ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة تعرض للصور العقلية
والكلية لا يمكن عرضها لتلك الصور لكونها جزئية طائفة في نفس جزئية لكان صوابا وجودية
الخارج على معنى ان يصدق عليه اعمى الشخص موجود في الخارج على ما هو متحقق مدغم من قال
يوجد الطابع في الايمان هو جزئ من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الالهية والشخص
ونسبة الالهية الى الشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الالهية لا بشرط
في بانه جزئ من الشخص الموجود في الخارج فان شلخر من هذا الحيوان الموجود في الخارج موجود
فيه وتعرض عليه بانه ان اراد به ان يكون جزؤه في الكل هو مجموع بل هو اذله الشك وان اراد
انه جزؤه في العقل فهو مسلم لان الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة
في الخارج لا ترى ان العمى خزانة الامور الموجودة في الخارج مع انه ليس موجود فيه وصاحب
في المجموع الحاصل منه وما يضاف اليه هذا العلم انما يلام حال الالهية لا بشرط في الاصطلاح
الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للالهية قال لها كل منطوق لان المنطوق انما يسمي عن
الكل من حيث هو كلي من غير ان يشترط في الطابع وتقال للركب من المعروض والعارض كل
عقل وهما اي الكل المنطوق والكل العقل بهيات في المعنويات الثانية اما الكل المنطوق
تدقيق بيان ذلك فيه واما الكل العقل فله تركبه فهذه هي الكلية الطبيعية والمنطق والعقل اعتبارات
ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معتولة والالهية متبسطة وهي الاجزلة ومنها مركبة وهي ساله
جزءا ما يوجد ضروري دعوى الضرور في وجود الالهية المركبة فانه وجود الاثنين والشجرة التي
ولما لان المركبات ضرورية وكذلك تركبها ايضا علوم الضرور وانما وجود الالهية البسيطة ضرورية

الكلية
وهو الموجود في الخارج

الالهية

لكن

الضرورة فيه محل ما قل وقد استدلل عليه بان المركب لا بد وان يفتي في القليل الى البسيط
لان كل كثر وان كانت غير متماهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأها فلا يخفى الواحد المتبعي
الكثير لا يتماهيه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحقه حقيقة فتوكل لا بد فيها من
الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثر مركبا من واحد منها مركب من واحد اخر
كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم
لكن لا عدك نفع اذ لا يلزم منه اشتراك المركب الى البسيط والسلطان ما لا يتوكل لا معنى للكثرة
في الحقيقة الا لما لا يتوكل من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتماهي فانه وان جاز
ان يعتبر جزا الكثر لكنه في الحقيقة كثر في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية
مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هالك من احاد حقيقة والا لزم تحقق كثرات حقيقة من
ميزان تحقق هالك احاد اصلا وهو محال بديه ووصفا مما يعني البسيط والمركب
اعتبارا بان لا وجود له في الخارج متنا فان لا صدق ان على شي اصلا ولا يتفقان لان
كون الشيء ذا جزر وعدم كونه ذا جزر متقابلان تقابل سلب واجاب وقد يتضايقان
يعني قد يشران على وجه يكونان متضايقان الباطنة قد تطلق على كون جزا من شي اخر
والتركيب على كون كلاً من شي اخر فمتماكان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما معنى يعني ان
البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقياسا بما معنى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط
بالبسيط والمركب بالمركب متماكان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم
مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جز له يصدق عليه انه جز لما تركب منه ومنه عين وليس
كل ما هو جز لغيره يصدق عليه انه لا جز له لجواز ان يكون جزا من شي اخر على معنى النسبة بين
المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اقصى مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب
اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافة الى جزه وفيه نظر
لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزا من شي اصلا فالقول بان المركب
الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزا البنية والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البنية مع انه
لا يلزم ان يكون جزا من شي فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم
مردود لقادرفه في بسيط حقيقي هو جزا من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون
الاضافي في بسيط حقيقي لا تركب منه شي كالواحد والعكس في مركب وقع جزا المركب اخر كالجسم
المكون من المركبين متاواه ان لم يشترط في الاضافي اعتبارا الاضافي لان كل مركب حقيقي لا بد ان
ان يكون له جزا هو مركبا اضافيا القياس على ذلك العكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل
مركب بالقياس الى جزه فهو مركب حقيقي ولا يعكس لجواز ان لا يعتبر حقيقة الاضافي الى جزه فيكون
ام مطلقا من الاضافي وكما حقق الحاشي في المركب الى العامل فكذا في البسيط تحقق الحاشي الى العامل اختلفوا

شبه

شبه

في ان الماهيات المكنة هل هي مجعولة بعمل جاعل ام لا على اقول ثلثة الاول ما اذا كان المصنف
وهو انما كلاً مجعولة بعمل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المخرج الى تأثير الجاعل
هو الامكان العارض للمركبات والبساطة تحقلا محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج
من جعل الجاعل اي تأثير الجاعل هو ذات المكن لا وجوده فذلك يقال بما هي المكنات مجعولة بعمل
الجاعل دون وجودها الثاني انما غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
مثلا جعل الجاعل لم يكن للانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية سلب التي عن نفسه محال والحوادث
ما سبق من الامانة استحالة فانها معدومة في الخارج مملوكة عن نفسه اما المحال هو لا يقاب المعدول
وحاصله ان معدوم الجعل يرتفع الامة الانسانية عن الخارج زائفا فلا صدق على حكم الجاعل سلب
صدق سلب جميع الاشياء على سلب نفسها مما يجب في الخارج لانها تتفرقة في الخارج مع الانسانية
حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة
مجعولة بخلاف البسيطة اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولة فرع الاحتياج الى المورث
والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الانسانية فيلزم ان يكون في البسيط الانسانية
فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والحوادث ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء
الماهية حتى يقتضي انية فيا قال صاحب الواقف ان هذه السلسلة من الوجودات هي تحت اقدار
باشان حقيقة الى غير محل النزاع ونشأ الدأب وهو ان الحكم لما اشتهر الوجود الذهني راوا
عوارض الماهيات ثلثة اقام قسم للماهية من حيث هي في باي وجود وصورت كالزوجية للاربعية
وقسم لمحقا باعتبار وجودها الخارجي كالتالي للجم وقسم لمحقا باعتبار وجودها الذهني وهو الذي
يسمى معقولا ثانيا كالتاليه والعرضية فيها يقول ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولة من عوارض
الوجود الخارجي لان عوارض الماهية واراها المجعولة الاحتياج الى العامل وقال بعضهم
وقد اراها المجعولة الاحتياج الى المفسر سواء كان باعلا وجودا او جزا متواليا للماهية المركبة
لذا مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزاها الداخل في قوامها لهما نفس مفهومها
من حيث هو هو دأبنا وصورت الامة المركبة كانت تنصفه بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس
لها هذا الاحتياج الا لزم للماهية وان اشتركا في الاحتياج الا لزم للوجود واراها يقول الامكان
لا يبرهن للبسيطة اذ ليس فيه شأن ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها لا يتصور عروضا للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حتى لا يشبه فيه وقال بعضهم الماهيات
كلها بسيطة ومركبة مجعولة وقد اراها ان الاحتياج عارض للماهية من ان يكون عروضا لنفس الماهية او للوجود
وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المتفكرين بعد ان التفت على الماهية انه من لوازمها
من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي والذهني جارية كثر من لوازمها فليس يقتصر هذا الجاعل المجعولة
كثير فائده وايضا كان الامة المكنة محتاجة الى العامل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها

الذي في الجمولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية المطلقة فانها ايها وجدت
كانت متضمنة لهذا الاحتياج سواء كان انقائها به بيننا او غير بين وان فسر الجمولية بانها
الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والمنشيد تكلفا واعد من ذلك ما قاله الا
الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير محمولة ان المحمول ليس نفس الماهية دلالة على انها على قياس
ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا شئ واحد والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست
محمولة انما في انفسها ليست محمولة بل هي محمولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية
السواد ولم تلاحظ معها صفات سواها لم تعقل هناك جعل اذ لا مقارنة بين الماهية ونفسها
في تصور توسط جعل بينهما فتكون احدهما محمولة تلك الاخرى وقد لا يتصور تارة غير الفاعل
في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تامة في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يحتمل
متضمنة بالوجود لا بمعنى انه يعمل انصافا بوجوده او تحققا في الخارج فان الصانع مثلا اذا
صنع ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصنع صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصنع في الخارج
وان لم يجعل انصافه به وجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها محمولة ولا وجوداتها
ايضا في انفسها محمولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها محمولة بل الماهيات في كونها توجد محمولة
وهذا المعنى ما لا ينبغي ان يشارع فيه ولا مناقاة بين معنى الجمولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرنا
اولا وبين اثباتها بما بينا اننا قلنا في الجمولية مطلقا واثباتها مطلقا كلاما صحيحا
اذا جلا على تصورنا وشرع في ان المركبات محمولة دون البسائط فان اردوا بالجمولية
احد المعنيين المذكورين فالنقطة بالان الجمولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية متضمنة عندها
مع معنى جعل الماهية بوجوده ثابتا لئلا يتعدا ان اردوا كما هو الظاهر من كلامهم ان الماهية
الركبة في حد ذاتها قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزاها الى بعض وهذا
لا يحتاج الى حاجة الى جاعل محققا في نفسه بل بعض اجزاها الى بعض وهذا الاحتياج
الذي لا يتصور في البسيط فهو المركب متشارك في ثبوت المحمولية بحسب الوجود وفي نفي
المحمولية بحسب الماهية ويتبين ان ان المركب محمول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون
البسيط وكان هذا ايضا صوابا بلا ريب ونقول ان قولهم الامكان لا عرض للبسيط يريدوا
بامكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب
والمتصور ايضا لوصف نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكرنا من عدم الوجوب والامتناع
ايضا لانها ليست كالامكان بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وحينئذ يدفع الجواب
منه بذكر ان عرض الامكان للبسيط لا يتحقق في حد ذاته انتهى كلامه **اقول**
ولا ينبغي على المناظر ان يذكروا من التوفيق بين القولين الاولين ان معنى نفي الجمولية مطلقا واثباتها
مطلقا كلام حسن لاشبهته فيه وقد استلقتا بعينه في بحث حاجة الممكن الى الموز لكن توجيه القول

الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد مر منه اذ حصل ان الحاجة الى الفاعل من لوازم
ماهية المركب دون البسيط فانما بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فلتأمل
وهذا في البسيط والمركب قد يتوهم ان يشبه اي لا يستقران في توفيقهما الى محل يتوهم به الا
ان لما قيما بنفسه كما ان لما قيما حقيقيا بغيرها وقد يستقران في توفيقهما الى محل هناك
اقام اربعة بسائط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم
بنفسه كالجسم ومركب قائم بعينه كالنواد والمركب مركب عما تقدم وجودا وعدما بالقياس
الى الدهن والكارج يعني ان اجزا الماهية تقدم عليها بحسب الوجود في الدهن والكارج فان
وجود البيت في الخارج يستقر الى وجود الحجار والتفت فيه وكذا وجود الدهن مفتقر
الى وجودها فيه وبحسب القدمين ايضا فان عدم البيت في الخارج مفتقر الى عدم الحجار والسقف
فيه وكذا عدمه في الدهن مفتقر الى عدم احدهما لكن من التقدم يعني تقدم الاجزا على الماهية
بحسب الوجود وتقدمها على عدم الوجود فحينئذ حينئذ ان التقدم بحسب الوجود هو حق
بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب عدمه فانما هو بالنسبة الى شئ من الاجزا فان
وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الحجار والتفت وقومه انما يستقر الى عدم احدهما
اذا كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود يتقدم بالطبع والتقدم بحسب عدمه تقدم بالعلية
فان وجود كل من الحجار والتفت علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا كان علة
تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشي واحد بعينه وهو عدم هذا البيت العين مثلا
علل تامة بعد واجبا اذ عدم الحجار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف
ايضا علة تامة له دم فومر حوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص فلتأمل
البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة بجمعة او ممكنة الاجتماع
واما العلل التامة التي لا يتجزأ اجتماعها فلا برهان على استحالة ان كل واحد من عدم
الاجزا علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على تاي اعدام والآخر فاذا عدم جزء من المركب
في زمان ولم تقدم به ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك عدم مع هذا الشرط علة
تامة لعدم المركب واذا عدم جزء من زمان لم يكن شئ من هذه العدم علة تامة
لعدم المركب لعدم الشرط بل مجموع علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على عدم الاجزاء
الاخرى فلهذا علل تامة قد اعتبر فيها شروط متناهية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه
اذا عدم المركب لعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعده جزء اخر بعينه وهذا الاشكال ليس محضرا
بعدم الاجزاء بل سار في اعدام سائر العلل الناقصة كتقدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط
فان كل واحد من ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التقى ما بينت عليه وهو ان تقدم الاجزا
على الماهية علة الفاعل للاجزاء السبب الجدي لان الجزء لما كان مستقدا على الكل فني عن الكل فلا بد

وان تحقق الجزأ أولاً فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد بحقه لانتفاع تحصيل
الحاصل باعتبار الذهب من رتبة اعتبار الخارج عن معنى ان الفاعل السبب الجديد ان اعتبر في الجزأ
بحسب الوجود الذهني يسمى الجزأ من الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزأ الذي يحصل للجزأ
خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجود الذهني والخارجي متعاضدة اي خاصه متساوية للجزأ
فان كل جزأ متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزأه فارتفع ان اراد بهذا التقدم التقدم
في الوجودين جميعاً على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزأ الذهني كالحسن والفصل لا يتقدم فيه
الوجود الخارجي ولا امتنع المحل وان اراد ان الجزأ الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزأ الخارجي متقدم
بالوجود الذهني والجزأ الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكرنا فاعلم ان الفاعلية التي تقدمت عليه
في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فلهذا الخاصة لا يكون مساوية
للجزأ لصدره على العلة الفاعلية ايضاً **اقول** الفاعل ان مرادهم الاول على ما صرح
به الامام لكن معناه ان الجزأ متقدم على الكل في الوجودين جميعاً ان كان مبنياً معاً في الوجودين
بيان ذلك ان الجزأ لا يترى ان يكون مغايراً للمحل بحسب التقيد والوجود الذهني فان كان مع ذلك
مغايراً بحسب الوجود الخارجي ايضاً وذلك اذا كان جزأ غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعاً كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايراً له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان
من الاجزأ المحولة فاعلم ان الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه
بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب
ان يكون متقدماً عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير الفاعلية
بحسبه خاصة مساوية للجزأ لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية التي ان كانت علة
له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها
في الوجود الخارجي فارتفع لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزأ الذهني متقدم بالوجود
الذهني والجزأ الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد القصر بالعلة الفاعلية التي لانه لا يصدق عليها
الامتداده عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور
في الادقان هو المبدأ القياس ومقدمات الدليل انما هي معذرات لقياساته منه وقد يحصل لنا
معلومات كثيرة ولا يحيط بها المبدأ القياس فلنا ان يعود وورد القصر بالعلة المعذرة
اذ يصدق عليها انه متقدم بالوجود الخارجي ان كانت علة معده بحسب الوجود الخارجي وتقدم
بالوجود الذهني ان كانت علة معده بحسب الوجود الذهني كقدمات الدليل وانما ان اعمر اي
يحصل للجزأ خاصتان احران نقران على الخاصة الاولى فان الجزأ لما كان متقدماً على الكل بحسب
الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناء عن الوسط في
التقدم بحسب الجزأ من العلة لانه لا يتوقف على العلة وسطاً واكتساب بالبرهان بل بحسب

سكنة

الثابت لها ويمتنع سلبه هنا بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي
في الاستغناء عن الواسطة في الثبوت يعني ان حصول الجزأ المركب كالجزأ للبيت واللون للثوب لا يقتصر
على سبب جديد فقط وان الجزأ خواص ثلث الاول التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق
على شيء من العوارض الثانية للاستغناء عن الوسط في التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة لاثبات وامتناع السلب
بمجرد اخطار الجزأ والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقيقة لصدرها
في اللوازم البينة بمعنى الاثم ان اشترط اخطارها والاضح ان الكيفية تصور الماهية والثالثة
الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدرها على لوازم الماهية سواء كان الجزأ
بشئونها لها محتاجاً الى وسط كمتساوي الزوايا الثلث للثابتين بالنسبة الى الثلث فانه لازم له
لذاته وتنفريه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمساويين للاربعه ثم التركيب قد يكون
اعتبارياً بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امراً واحداً وان لم يكن واحداً في الحقيقة
وربما يقع ما زايه اسما كالعشر من الاحاد والعكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض
الاجزأ الى البعض فان قيل ان اراد عدم الاحتياج اصلاً فباطل لان احتياج الماهية
الاجتماعية الى الاجزأ المادية لازم قطعاً وان اراد الاحتياج فيما بين الاجزأ المادية فذلك
ليس بل لازم في التركيب الحقيقي ايضاً كالبساط العنصرية للركبات العنصرية مثلاً قلنا
المراد الاول والصورة الاجتماعية في الركبات الاعتبارية تحض اعتبار العقل لا اعتق لها في
الخارج الا ان تلك الافراد فلو احدث جزأ منها لم يكن تلك الماهيات موجودة خارجاً لان ما جزمه
تعددهم فهو معدوم قطعاً والظلم هنا بخلاف الركبات الحقيقية فان لها صوراً اجتماعية تحققه
في نفس الامر كاي البيت بل قد يحدث تتفاعل من زوايا كاي المصنوع بل وصور نوعيته جوهرية
هي سدة الانوار العجيبة كاي الترابي فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزأ
من المصنوع والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في ان يتركب جوهر من جزأ واحد وهو الآخر
عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزأ انما السخيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر
لانه يكون متاخراً عنه وما يكون جزأه التي يكون متقدماً عليه وقد يكون حقيقياً بان يحصل من
اجتماع عدة موجودات حقيقية واحدة وحدة حقيقية محققة باللوازم والآثار ولا بد في هذا
التركيب من حاجة البعض الآخر الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزأ عن الآخر لم يحصل منها
ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع كجداً لسان قالوا هذا الحكم الكل بدوي والتشيل
للتوضيح لا يستدل به فانه ربما خفي التصديق البدوي لثبات تصور ان طراده وتلك الحاجة
قد تكون من جانب واحد كالمركب من البساط العنصرية وما يشع من الصور المعديشة او البنية
او الجوانية فان الصور تحتاج الى تلك المواد من غير ملكين وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار
واحد والآخر الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن ثبوتها اي ثبوت الحاجة للجزأ باعتبار واحد

اذ ليس من العكر والخارج م

كان يعمد عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها اي الاجزاء المحركة الحسية والفصلية البتة يعني
ان الاجزاء المحركة اما اجزاء او فصول بمعنى منع الخلق لان اجزاء المحرك ان كان علم الذات المشترك
بين الماهية وما يتبعها في الحقيقة كان حينا والآخر كان فضلا لا سيما ان يكون جزءا من
الماهيات لمكان السابغ فهو يميز الماهية عن بعضها ولا يعني بالفضل سوى ما يكون ذاتيا ميمرا
لماهية في الجملة ولا يكون تام الذي المشترك وحصلها واحدا ولو كان لكل منهما وجود مغاير
لوجود الآخر لم يكن احدهما محولا على الآخر ولا على الماهية المركبة منها محلا بالموالاة والمحس
كاللأن وهو معلول والفصل كالصورة وهو علم المحس والفصل اذا نسب الى اللان والحق
كان المحس كاللأن في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء حاصل
معها بالفعل والفصل علمه والمحس معلول على معنى ان الطبيعة الحسية اذا حصلت في العقل
كثرت اثرها من رددين شيئا متكررا هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة
على تام حقيقة واحد متافاة التمثيل في العقل تعينت وزال عنها الالهام والردد وانطبقت
على تام حقيقة واحد من تلك الاشياء فالفضل على بصفات المحس في الذهن وهي العين وزوال
الالهام والفصل اعني الانطباع على تام الماهية فكون الفصل علم المحس في حيث هو موصوف بتلك
القوات وعليه له هذا المعنى بديهية بعد عقل الطبيعة الحسية والفصلية على ما ينبغي وتقوم
كون الفصل علم لوجود المحس في الذهن باطل والالهام بفصل الالهام فصل تام ولا تقوم قوته
علم لوجوده في الخارج والالتفات بآية الوجود واستيعاب كل الموالات وما لا يحصل له لفصل
بما على امتناع ترك الماهية من امرين متساويين فلو تركت الماهية من غير ان كان احدهما علم وهو
الحس والآخر احضر وهو الفصل فيما لا يحصل له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وجه تحسبي حواشي
في الفسخ في الفسخ الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية فلا فان دل على الماهية
فاما ان يدل على الماهية المنفردة افرادها وهو النوع والمختلفة افرادها وهو المحس وان لم يدل
فلا يكون علم الذاتيات والالهام على الماهية المشتركة بل يكون احضر في الماهية عن مشاركتها
في ذلك الالهام فيكون فضلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جوابات في هو
في ذاته من جنسه وذكر ايضا فيه انه ليس من الفضول المتقوية بالانتم وقال في الاشارات
اشارة الى الفصل واما الذي الذي ليس بفصل ان يقال على الكثرة التي كثره بالانتم في قول في جواب
ما هو فلا شك انه ليس للتمييز الذي لها عايشا في الوجود اذ في حقيقته تام رسم الفصل في
الاشارة به هو علم في الشفا حيث قال برسم بانه كل عمل في الشيء جواب ان شيء هو في جواب
وقال بعض المحققين كلام الشفا في علم امتناع ترك الماهية من امرين متساويين والافلا
م انه لو لم يكن علم الذاتيات لكان احضر في الشفا اما اوله فيلجوا ان لا يكون في ذاتي علم افا تركت
من امرين متساويين فظهر انما ثانيا فيلجوا ان يكون مساويا للالهام وانما يكون كل من الامورين

المتساويين فضلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات
مبنى على جواز ترك الماهية من امرين متساويين فاذا كان الذي مساويا لالهام الذاتيات
اولم يكن هناك ذاتي علم كان ميمرا له عن مشاركتها في الوجود لانه المحس وكان
فضلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث علم ولم يقتضيه قوله من جنسه واذا
كان احضر منه كان ميمرا عن مشاركتها في المحس وقال المصنف في شرح الاشارات الفصل
قد يكون خاصا بالمحس كالخمس الثاني مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للمحس
من غير محله متولا على غير الحيوانات كعصا الملكة مثلا وعلى التقديرين فان المحس انما يحصل
وتتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فكل ما عدا
ما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فمن كل ما يشاركه في المحس فقط فان
الاشارة لا يمتاز بها الناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملكة بل عما
يشاؤه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود اذ في حقيقته ما وقد ذهب
الفاضل الشارح وغيره من سبغه الى ان الذي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعلم
الذاتيات فهو اما مساويا له او احضر منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييز عما يشاركه في الوجود
والاحضر منه هو ما يصلح لتمييز ما يخص به عما يشاركه في المحس الذي يميزه ولترسم على ذلك
مخبر تركت اعني الذاتيات الذي هو المحس العالي من امرين متساويين له ولا واحد منها محس بل
تكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي يتوكل بها وبما ذهبا اليه عن
عناشال هذه التماثلات الى هذا كلامه **واقول** اما توجيه كلام الاشارات فقد
اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات فلا فرق وهذا الاعراض
وحده دفع سنده واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل يحصل للطبيعة الحسية
وان المحس العالي لا يجوز ان يكون له فصل متقوم وان الفصل لقرب لا يمكن ان يكون متعديا
وان ما لا يحصل له لا فصل له لا يميز ذلك في جوابه ان كذا المنطقين قالوا بامتناع ترك
الماهية من امرين متساويين وهو عليه تلك الفرع والشيخ تبعم في الشفا والمناخرون لما
راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجفوا على هذا الفصل والفرع ايضا الاما سخ لم طيل
غير مبني على هذا الفصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لبيان الادلة على ان ليس في الوجود
مثل تلك الماهية متول كذا متفولة فان من كذا لتركيب ماهية حقيقة من امرين متساويين
فلا بد ان تحقق بينهما حاجة وليس امرها اولى بالاحتياج من الآخر لانها اذا تيان متساويان
فاحتاج كل منهما الى الآخر ويلزم الدور ودنا الاسم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحركة
لانا اجزاء هنية لا تميز بينهما في الوجود الخارجي انما عجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزين
بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليصح كل منها الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا

ح

منه

كان ان يحتاج احدهما الى الآخر من غير عكس ولا تحدد واد لا يلزم من التساوي في الصدق التساو
في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج من احدهما لآخر دون الآخر ترجيح بل يرجح ومنها ان كل
ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهر كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد
النسبة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين ولو فرض
مساوية الماهية جنسا من الاجزاء العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين كان كل منهما اما جوهر او
عرضا لا يسلل الى الثاني والا كان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالوفاة اذ الكلام في الاجزاء
المجولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهر فاما ان يكون جوهر مطلقا يلزم تركب الجوهر من
نفسه او جوهر مخصوصا او جوهر المطلق خروجه فليزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه وانه محال
وهكذا يتولد في سائر الاجناس العالية فكل مثلا كل من جنسه اما كم او لا كم ونسب والكل الى
ورد بان لا نسلم احتواء المكات في المقولات العشر او الاربع او لم نعلم عليه رهاق بل ولا نقولوا
به واما الذي دعونه اعطوا للاجناس العالية في احدهما والفرق ظاهر كجواز احتواء الاجناس
العالية في احدهما مع وجود مكات كثيرة غير متدرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان
القطعة والوحدة من هذا القبيل سلتا ذلك لكن لا نسلم جنسية لما عتبه ولا دليل على
ذلك - لانه لو كان جوهر اما ان يكون جوهر او عرضا اما ان يرد به ان الجزء اما مفهوم
الجوهر او مفهوم العرض واما ان يرد به ان الجزء اما ان صدق عليه الجوهر او العرض
فان كان المراد الاول فلا نسلم الحكم كجواز ان يكون مفهومه مغاير للمفهوم الجوهر والعرض
فان جميع المكات لا تحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلام ان يجوز لو كان جوهر
مخصوصا يلزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه واما يلزم لو كان ذاتيا له وهو متوخ فان الصدق
ام من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وهو الخاص لا يقال
الكلام على قدر كون الجوهر جنسا لما عتبه فلو صدق على جزئية كان ايضا جنسا له لا عرضا
لا يتولد ليس معنى كون الجوهر جنسا لما عتبه انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك مستنع
في اي جنس كان ضرور ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام
قوله وايضا لو سلم هذا الدليل لكان على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المجولة
مطلبا سوالات متساوية اولانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان
والناطق لان كلاهما اما انسان او لا انسان وفي الدليل ان هذا وقد بقاء الدليل على هذه الطلب
من غير استطاعة امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها لا
فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشارك غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان ينصل عنه بفصل بل
في ينصل بذاته عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مرد بان عدم احتياجها
الى انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزر مساو لها كجواز احتياجها في تفريق

حقيقة الى الجزر المتساوي لا ينصل بل يتحقق حقيقة والجزر المتساوي فصل لا يخصه اجزاء
الماهية في الجنس والفصل او يقال الفصل بغيره امور ثلثة الاول التميز والثاني التميز
وازالة الالهام والثالث التحصيل اعني التطبيق في قيام الماهية قال الشيخ في الشفا
ان الفصل له معنيان اول وثلاث فان النطقين كانوا يستعملونه كما تميز عن شيء لا زمنا
او مفارقة ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يميزه الشيء بذاته وهو الذي يفتقر بطبيعة الجنس
فيقرزها ويحيها ويقتلها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين ساويين لكانت في شيئا
فصلها اذ لا تصور شي من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين اما التميز فلان تلك
الماهية لا مشاركتها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن الماشادات في الذاتيات نعم لها
مشاركات في امور عرضية كالوجود وقيس كذا بذاتها بمكان عنها كان جزءا ايضا
مما بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما ميمز للآخر عن المشاركات
في العرضيات باول من عكسه واما التمييز والتحصيل فلاننا نؤمن على امرينهم يتردد
بين ماهيات لا تنطبق على تمام ماهية منها ذلك مقصود فاما تركب من امور متساوية ولما
فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يجر في منها هلا بالخير
المركب وبل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي وغرنا ما ادعينا ان
لاجنس له لا فصل له بل لك المعنى لا يعني آخر موضع له الفصل تان اعمري والجواب ان المعبر
في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التخصيص والتحصيل فانها خارجان عن مفهومه
مقارنان لكونه منضما الى امور مبهمة غير متحصلة وكلام الشيخ في الشفا قد ذكرنا انه ينبغي
على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوي
فانه تميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية متان ايضا عما عداها ولا يلزم
من تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بتميز الجزلها كان امتيازها باحد
الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر اذ قلنا انه لا امتياز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزاءها
واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا لماهية كان فصلا لها بذلك المعنى جنسية
وكيف لا وقد سطر احتواء الذاتي في الجنس والفصل بل اختصاص الكليات في الجنس وفساد
اظهر من ان معنى او يقال الماهية اذا تركب من جزئين محولين فلا بد ان يكون تركبها من
جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الآخر فظاهر واما اذا تساوا فلان تلك
الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لا بصادق على الماهية المركبة وعلى نفسه
وهو تمام المشترك بينهما ضرور انما لا يتركب في ذاتي آخر ولا هنا في انهما مختلفان
بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي الماهية
عرض له فهو مميز ذاتي لها بالامتياز على ذلك الجزء فكون فصلا والجواب ان الانسلا من الجزر الاخر

مير الماهية بالقياس الى ذلك الجزاء كيف وهو صادق على ذلك الجزاء وان كان صدقا عرضيا
فان اخرج وصف كونه ذاتيا حتى يخص الماهية بذكران وصف الذاتيه امر اعتباريا
فلا يكون المأخوذ معه نصلا للماهية المأخوذ وايضا مشاركة الماهية المركبة احد جزئياتها
في طبيعة لا يوجد ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحت نوعان والتي لا يكون في نفسه
وكل فصل تام اي قريب تمام تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد
ولن يميز الماهية التي هي بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض شأنا وكلاهما لكن لا يفرقا عن
تمام مشاركتها ولا يحصل نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان
عن تمام مشاركته وحصله نوعا وانكاس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصل انما يميز عن
جميع المشاركات ويحصله الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه وهو واحد اذ لو تعدد فالواحد
منها ان يحصل بانفراده الجنس بقدر صار نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فكون
هو فضلا دون الآخر وان يحصل بها معا كانا فصلا واحدا لا يتعددا وهذا الدليل مع
اكتنايه على امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين مرد عليه انما يختار ان الجنس يحصل
بما معا لا بواحد منها مقترنا قوله كانا فصلا واحدا لا يتعددا قلنا ممنوع الالم يوجد
في معنى الفصل القريب ان يحصل الجنس بانفراده لا يقال ينشر الفصل القريب
تمام الجزاء المميز وكما سماه فصلا تاما لانا نقول ان يكون مجزا قليل الجدي اذ لا يتصور
التزاع من اجدي ان تمام الجزاء المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تاما
وانما يتصور التزاع لو قصر الفصل القريب بالجزء المميز الذي عن جميع ما عدل على ما هو المشهور واثباته
ممكن لا يقال فكيف والتميز بالازادة فضلا عن قربان الجزاء لانا نقول بل كل منهما
ان الفصل فان حقيقته الفصل اذ جعلت عتر غلا باقرب انما كان نظر الفصل الانسان ولما اشتهر
تسمي كل من الجنس الحركة الارادية على الآخر عبر بها عن فصل الحيوان هذا وقد عبر عن هذه الدعوى
ببيان اخري وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة للماهية واحدة وهي كونها في مرتبة واحدة
ان يكون كل منهما ميمرا للماهية عن جميع مشاركتها او لا يكون تميزا احدهما قاصرا عن تميز الآخر
وهذا البيان انبى بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة للماهية واحدة ومعنى كونها
في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما قوم من رتبة او عموم مطلق
ولم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخر جنسا للماهية بالقياس اليه والالم يكن الاخر
تام الذي المشترك على جنسا او مساواة ولم ان يكون كل منهما عرضيا لما الآخر ذاتي
له والالم يكن كلاهما احدهما تام الذي المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة
لم يحصل كل منهما الفصل وحده والا لكان النوع متحققا دون الجنس الآخر فلا يكون الاخر
جنسا له والتقدير بخلاف ذلك ان كان كل منهما يحصل الفصل والجنس الآخر فلا يكون الاخر

احده يحصل كل منهما هو المجموع الكامل من الجنس الآخر والفصل فكون كل منهما على ما نفسه يحصل
الآخر فكون يحصل كل منهما موقوفا على الآخر فلزم الدور واعتراض بانهم ان ارادوا الفصل
ارتفاع الابهام الكامل الجنس فلان انه لا يحصل الفصل قوله والا لكان النوع متحققا بدون
الجنس الآخر فلما يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزاء الماهية وان ارادوا الفصل
تحقق حقيقة النوع به كان اللان ماد كره ان يتوقف كل من الجنسين على حصوله على الفصل وودات
الجنس الآخر لا على حصوله فلا دوراد حقيقة توقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل
على كل واحد من الجنسين ولا يحد دور فيه ولو صح ما ذكر لم سليتم ما منه من ثلثه اجزا اصلا
او احدهما مع الآخر لا يحصل الحقيقة بدون الثالث والعكس اي لا يحصل الحقيقة ايضا الثالث
مع الثاني بدون الاول بل يقول الفصل لا يحصل بدون الجنس والا لكان النوع بدون الجنس فيلزم
توقف كل منهما على الآخر في حصوله قبل غير ذلك الدليل هكذا لا يحصل كل من الجنسين الفصل
وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا حصل صار هو من حيث
انه يحصل بما حصله نوعا سنة قطعه وليس لما هو خارج عن الحصول الذي هو ذلك الجنس والحصل
الذي هو الفصل فوضا مدخل في ماهية ذلك النوع فكون الجنس الآخر حارعا فلا يكون جنسا
لها والتقدير بخلافه وح لزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر لا ثالث هناك
شاذ كماله حصوله ولما كان كل واحد منهما جنسا لم يمكن ان يكون له مدخل في حصول الآخر الا باعتبار
حصوله في نفسه فيلزم ان يكون يحصل كل منهما على ما نفسه يحصل الآخر فيلزم الدور وهذا التفرع
يبدخ هذا الاعتراض لكن رتبة ان ذلك التفسير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان
احدهما اشد ابا ما يكون اعم مطلقا وقد عرفت جواز فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل
محصولا له فلا يلزم دورا لاولي ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة
واحدة لكان لها فصل يحصل فحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا
فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هذا خلف استبرك كلامه **القول**
ان الاعتراض المذكور باق محال لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في حصول
الجنس الآخر لكنه لما كان جنسا لم يحصل ولم يزل اياه به لم يكن له اثر في حصول الآخر وحاصل
الاعتراض ان الحصول ان رتبة زوال الابهام فلا يتم ان لكل من الجنسين مدخل في حصول
الآخر لهذا المعنى وان اريد تحقيق النوع فلا يسلم انه ما لم يحصل له لم يكن له مدخل في حصول
الآخر فان تقوم النوع يحصل لا يتوقف على حصول الجنس الآخر لا يعني يقوم ذلك النوع به
ولا يعني زوال اياه مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون بينهما في كل منهما ايهام
من وجه يزيل اجماعا اياهم عليها فيكون يحصل كل منهما باعتبار حصول الآخر معه لا عاقبا عليه
ومثل ذلك لسمي دور معينة وهو غير اجل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما يزيل بالآخر

فان الحيوان مشترك بين الانسان وبين الفرس مثلاً والناطق يمتنع عن الفرس والناطق
مشترك بينه وبين الملك والحيوان يمتنع عن الملك واما قوله الاول فيرد عليه منع
ظاهر وهو انما لا سلم انه محتمل في كل منهما نوعاً واحداً وانما يلزم لو لم يكن كلاماً مقبوعاً
لنوع واحد على ما هو المفروض وايضاً منع قوله لو كان لهما جنسان في مرتبة لكان لهما فصل لحيوان
ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل وسئلنا انهما فانهما يكونان على هذا التفدير جنسين
للايمان لا فصل لهما واذ اثبت امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان اجزا الماهية لا يكونان
ايماناً لان الماهية المركبة لا بد لهما من جزئين لا يكون احدهما جزء الآخر ناد كان كلاهما جنسين
لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضاً مقتضى ان احدهما ان اجزا الماهية لا يكون
كلها فصل لحيوان في ان لا جنس له لا فصل واسمها ان اجزا الماهية اما اجناس او فصول
على سبيل منع المخلو فتبين ان كل مركب من اجزا الماهية لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناساً
وبعضاً فصولاً فلا مركب على الامتياز ولعل انما استثناءه في بيان ان اجزا الماهية اما جنس
او فصل انما هو على تقدير ان الفصل بالكل الماهية في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه
من الاشارات واما اذا ريد فيه قیوس جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيان
من طريق آخر وهاتك طريق مشهور وهو انما يبنى على امتناع وجود جنسين في مرتبة
واحدة وهو ان اجزا الماهية ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مبين لهما
فهو الجنس والافضل سوا كان مختصاً بالماهية او لا اما اذا اخصصها فظاهر لانه
يبلغ للتمييز ما يشاء في الجنس ضرورة اشتراكه مع القیوس في ذاتي اعم اذ تمتع مركب الماهية
من مرتبة متساوية فاذا ثبت اختصاص احد الجزين فلا بد من اشتراك اجزا الاخر ويكون
هو الجنس واما اذا لم يحصر فلا بد ان لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مبين لهما
اذا القدر بخلافه فيكون بعضاً من تمام المشترك فان اخصص تمام المشترك يكون فضلاً لم يميز
ما يشاء في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع القیوس في جزا آخر وهو جنس له ولماهية الجا
فتم الماهية ايضاً من بعض ما يشاء في ذلك الجنس فيكون فضلاً لهما ايضاً فان لم يختص به
فلا بد ان يختص تمام مشترك ما والا يلزم ان يكون ازا كل تمام مشترك نوع مبين له ولماهية
ايضاً يكون اجزا المفروض وجوداً فيه ويكون ذاتي آخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع
والماهية ثم بازا في نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات
بغير نهاية ويسلزم مركب الماهية من امور غير متناهية وذلك فيستلزم امتناع فصلها
باللكنه والكل في الماهيات المعقولة والله الذي يمكن تقطعا ذلك واعترض عليه بانه
لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازا الماهية
وعان متبايناً وبما يبان للماهية شاركا في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا

يجمع في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجوداً في كل من النوعين
وام من كل واحد من قاي المشترك فلو اختلف الاعراض تمام لا بد من له الا اذا ثبت
انه لا يجوز ان يكون للماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة **واقول** يمكن دفع هذا
الاعتراض من غير ما على مشترك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام
المشترك يكون مشتركاً بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام
المشترك بين تلك الانواع الثلاثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى
الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذلك النوعين المذكورين
يكون الجزء المذكور بعضاً منه ونقل الكلام اليها فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية
يكون كل منها اعم مطلقاً من الآخر لا يقال اذا بني الدليل على مشترك القاعدة فيلزم
التسلل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن عقلها بالكلية بان يقال لما
ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتيب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية
فيلزم ترتيبها لوجودها معاً اذا كان في الماهيات الحقيقية واجزائها لا يتناول هذا ما يتر
ان لو كانت الاجناس متباينة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق آخر اضرب
منه وهو ان يقال اجزا الماهية ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مبين
لها فهو الجنس والافضل يكون اعم الذاتيات والالكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف
المقدور بل يكون اخص منه ولون وجهه بناء على امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين
فميز الماهية عن مشاركا لها في ذلك اعم فكون فصلها لكونه مميزاً للماهية عن مشاركا لها في
جنس ويرد عليه انه لا يلزم من كون جزا الماهية اعم منها ان يكون جنسها لهما لولا ان يكون
معرضه بعينه لنوع آخر متباين لهما فلم يكن مقولاً عليها في جواب ما هو بحسب الشركة المحقة
فلم يكن جنسها لهما بحسب ما سها لما مر ايضاً وقد يكون منها عقلي وطبيعي ونطقي كجنسها بعين
ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعياً وقد يكون منطقياً وقد يكون عقلياً فان مفهوم الجنس
جنس منطقي ومعرضه كالحیوان مثلاً جنس طبيعي والمركب منها جنس عقلي ومفهوم الفصل
فصل منطقي ومعرضه كالناطق مثلاً فصل طبيعي والمركب منها فصل عقلي فان جنسها
اي جنس الجنس والفصل اعم مفهوم الكل كل منطقي ومعرضه كل طبيعي والمركب منها كل
عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكل جنس لمفهوم الجنس والفصل كل منطقي
لمفهوم الكل والكلات الجنس فمعرضه الكلية بالقياس الى ان هناك مفروض هو مفهوم الكل مطلقاً
وليس كلياً طبيعياً وعارض هو مفهوم الكل العارض لذلك الطابق النسبة الى مفومات الكليات
وليس كلياً منطقياً ومركب من المفروض والعارض وليس كلياً عقلياً فمفهوم الكل من حيث هو في
هو الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطابع كالحیوان مثلاً مضاف الى الكلية والجنس بالنسبة الى مفوم

المفصل والفصل وسائر مفردات الكليات لكن على ما فيها التغيير لا على المطابقة بين الثالث
والفصل ومنها محال وسواقل ومتوسطات قد تكون لها هي واحدة اجناس متحدة فاعلمنا
بشيء منها باليا واخرها يسمى حينا سافلا وما هو اعم من بعض واخر من بعض يسمى حينا متوسطا
وفصل كل جنس يكون في مرتبة هي فصل الجنس العللي يسمى لعلاليا وفصل الجنس السافل
يسمى لعلالا ولا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على رأي المعتصم
فلا يكون الا هبة واحدة الا واحدا يسمى بيان ذلك على قرب فالانقسام الى المفرد والتعدد لا يكون
الا للجنس دون الفصل ولذا اقال الصنف ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس
لونه ولا حته ومنه ما هو غير مفرد وما ذكرنا من معنى العالي والسافل ندفع ما قيل من ان
الاعتبار في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل او لو انك لم تجد النعم لما عرفت
اجناس عالية لان المفردات العكس كما لو وجد شيئا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة
جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالارب الى الصواب ان يقال يجوز ترك فصل النوع الاخر من جنس
وفصل وركب هذا الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا الى ان يمتد الى فصل لافصل فيكون
هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل
واما ما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل آخر من ان يردود
بما صرحوا به من ان جنس الفصل لا يمتد في حقيقته في توصفه وتفسيره واما ان كان قد
يحتاج الى التقابل بين ان كلاما من الجنس والفصل لا بد وان يقسم القياس الى شيئين فان الجنس
الاول هو جنس القياس بل نوعه وكذا الفصل وهو ما هما متساويان لان الجنس ما يكون مقولا في
جواب ما هو الفصل ولا يكون مقولا في جواب ما هو كونه مع ما لم قد عتبان في شي واحد
لكن لا الامانة الى شي واحد فان الجنس للشي لا يكون فضلا له بل الامانة الى شيين وذلك على ما
الذي هو فصل بالنسبة الى الجنان جنس بالنسبة الى التمييز البصير ولا يكون احد الجنس بالنسبة
الى الفصل فان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والالكان
مقولا للفصل فلا يكون الفصل مقولا له بل نقول لو كان الجنس او شي من اجزائه داخل في
الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزا الاخر وايضا لزم اعتبار جز واحد في الماهية مرتين
وانما اطل فظنا بل نقول جنس الفصل ما لا يفتل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية
ونوع ما تحققتا لا مشتركة وحسبته فان كانا في المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا
للماهية وان كان جنسا تاما للشيء كان فصلا لجنسها كما مر ولا يمتد من الجنس وجزاؤه داخل في
الفصل على ما بين وادنا بين الجنس والفصل الى ما بينا فادنا بين النوع كان الجنس اعتر
مطلقا من النوع والفساديات اعترض عليه بان هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها
فربما كانت بعيدة اذ لا يمتد كونها مشتركة بين ما اضيفت اليه بالجنسية وبين عين واما الحكم

يكون

يكون الفصل سافلا وما هو فصل له ففصل الفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس
اليها هو فصل قريب له لانه ان يكون سافلا لانه ان كان له سمين عن جميع ما عداه فلا يكون
اعم منه مطلقا ولا من وجه والام يميز عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه
والام يكن ذاتا لاراما الفصول البعيدة فانها كون اعم مطلقا مما هي فصل بعيدة له ولا يحدود
في ذلك لانه سمين له عن بعض ما عداه وعموما لا ياتي ذلك **اقول** ويمكن الجواب
بان الصنف اعتبر في الفصل التمييز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية هو الحقيقة
لما هو فصل قريب له من اجناسها تكون مجزأة عن جميع المشاركات واما يقال له فصل للماهية
لما اعتبر انه فصل جنسا وهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ان نقلنا من شرط الاعراضات
اليها حتى والتخصيص من الامور المعتبرة الماهية النوعية من جسيم في نفس صورها غير سابع
من الشركة بل يمكن للفصل فرض اشتراكا على ما ذكرنا من والتخصيص من صورها من الشركة
فاذن لا بد في التخصيص من ايراد على الماهية وهو التخصيص وهو امر اعتيادي لا وجود له في الخارج
لوجوهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تخصيص وفصل الكلام اليه وينسب والجواب
اننا لانسلم انه لو كان موجودا لكان له تخصيص واما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشارك فيها شي
آخر وهو موضوع بل هو متغير عما عداه بذاته لا ايراد على ذاته وليس اشارة فاسرار التخصيصات
انما هو مفهوم التخصيص وهو عيني بالنسبة الى ما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية والفصل
وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج فنوع فان الواجب انما يوجد خارج وليس له ماهية
نوعية برضا التخصيص بل تخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف
عرضه لصفة هذا التخصيص من النوع دون اخصه الاخرى منه على وجوده ونزها فان كان تميزا بهذا
التخصيص داروان كان التخصيص اخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق للزم الحال
وطاصله ان ذلك دور مجبه فان الماهية اذا وجدت وجبت تميزه باعرض لها من التخصيص وذلك
كخصص الانواع من الجنس تميزا بالفصول ولا توقف اختصاص كل فصل بحصه على تميزها سابق
لا يقال وجود العرض متقدم على وجود العارض بالفرد فكذلك تميزه لكونه مقارنا للوجود
السابق وهذا بخلاف الفصول ومضمر الانواع من الجنس فان التميز هناك عقل لا خارجي لا يقال
تقدم المعرض على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لان الزمان وهو
ظاهر ولا بالذات كجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واجمع المحال على القول
بكون التخصيص موجودا في الخارج بوجه الاول انه جزء التخصيص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود فيه بالفرد والجواب انه ان اريد بالتخصيص تميز من التخصيص ظاهر ان التخصيص عارض له لا
منه وان اريد المجموع المركب منها فلا سلم انه موجود فان من يعي كون التخصيص موجودا كيف سلم امته
مع مفروضه موجودا ان بل الموجود حصة مفروض وحده ودفعه صاحب الواجب بان المراد بالتخصيص الذي

اقتضا وجوده هو مثل زيد ولا رية لعامل في وجوده وليس مفهوما معنوم الانسان وحده قطعا
والا لصدق على عموامه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شي اخر فسمي الشخص
فذلك الي الاخر جزو زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الماهية الى الشخصات كنسبة الجنس الى
الفصل فكل ان احسن امرهم في الفصل على ما هيات متعده ولا يتعين بشي منها الا انما هي
اليه وما يتخذان ذاتا وجلا ووجودا في الخارج ولا يتاخران الا في الذهن ذلك الماهية الزمنية
على هويات متعده لا تخفى لئلا يتصور ان الشخص نفس البها واما متخذان في الخارج ذاتا وجلا
ووجودا واما في الذهن فقط فليس في الخارج وجوده هو الماهية الانسانية مثلا ووجوده هو
هو الشخص حتى ترك منها فرد منها والام يصح حل الماهية على افرادها بل ليس هناك الامور
واحد اعني الماهية الشخصية لان الفصل فصل الماهية بوجه ونفسه كما يفصل الماهية الزمنية
لا الجنس الفصل فيه نقل لما سبق من ان كثر العقل بوجوده الخارج لا يجب ان يكون موجودا في
الخارج ولو سلم ذلك التي هو ما يخصه من كثر والكيف والايان بعد ذلك ما سلم وجوده بالضرورة
من غير تراخ كون كثر من الشخصات وهم لا يكونون الشخص بل الشخص الثاني ان الطبيعة
القوية كالانسان مثلا لا تكثر بنفسها لانتساق من ان الماهيات من حيث هي لا تقتضي الوحدة
ولا الكثرة واما كثرها بخلافها في الشخص وهو موجود والام يكن التكرار بحسب الخارج
في شخص اعتبار العقل الثالث ان الشخص لو كان عدما لما كان متجنا في نفسه او لاموه للقدم
فلم يكن معينا لغرض فزود ان ما لا يثبت له لا يصح سببا لغيره التي عما عداه بحسب الخارج
والجواب عنه ان ما يضاف الى الطبيعة ويعينها ويكرها في القواض الشخص ولا تراخ
في وجوده على ما سبق لا الشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز انماها بالامور
العدمية وكثرها على تلك الصفات واختارها بما مما ليست متصفا بها كالاعنى الذي يتميز
البري عن ليس باعني التراج ان الشخص لو كان عدما وليس عدما مطلقا لكان عدما للشخص او
للمشخص اذ لا يخرج عن التخصيص من التخصيص وذلك الشخص اما عدمي او شوقي وعلى التتابع
يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلا يتبين العدمي وجودي واما على الثالث فلا حكم
الامثال وحده والجواب ان الانساق ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في
الخارج على ما ادعينا من انه اعتباري ولو سلم فلان ان يفيض العدمي وجودي كالانتاع والانتاع
انتاع ولو سلم كان اريد الشخص والانتاع متفهما لما فلا يضر كون الشخص عدما
لعموم اخوان اريد ما صدق عليه فلا سلم ان كل ما صدق عليه الا الشخص فهو عدمي
لكن نسفه بحيث كيف والانتاع صادق على جميع احوال ولو سلم فلا سلم انما بل الشخصات
الامور ان يكون متخالفا متساو كنهها عارض هو مفهوم الشخص الخامس ان الشخص لو كان عدما
لكان عدما لما ينافيه مردن كالاطلاق والظية والعزم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق

اولا ما ينافيه كالحيلة والعزم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لا ينافيه كالحيلة
والعزم والاحتمال ما لا ينافيه كونه من عدم الاطلاق كان الشخص مشتركا بين افراد الماهية كعدم
الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينافيه كونه من عدم الاطلاق وتمام الاطلاق يتحقق في جميع
افراد الماهية فكذلك الشخص فلا يكون شخصا وان لم يكن الشخص عدما للاطلاق لزم حوازا لانفسك
بين عدم الاطلاق وبين ذلك القدم الذي هو الشخص وذلك اما بان تحقق عدم الاطلاق بدون الشخص
فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للتخصيص واما بان تحقق الشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم
كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للتخصيص والجواب ما سبق من الانساق ان العدمي يلزم ان يكون
عدما لامر ولو سلم يقول ان اريد الشخص الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق الشخص فلا يعلم انتاع
اشراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يتحقق لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالشخصات احكامه
المرصه لطلب الشخص وان اريد به الشخص الخاص فختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لا لانسفك
عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك الشخص وهو لا
يشتمل الاكون الشيء لا مطلقا ولا معينا بل ذلك الشخص ولا استعماله في ذلك يجوز ان يكون شخصا
بشخص اخر ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان الماهية لشخص شارك غيره من الشخصات
في مفهوم الشخص فلا بد ان تارة من الشخص اخر ونقل العلم اليه من سلسل احاط بقوله فاذا
نظر اليه من حيث هو امر عقلي وصد شارك غيره من الشخصات فيه ولا تسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار ونحو ذلك استوفينا العلم في امثال ذلك على وجه لا يريد عليه فلا تعبد وقد عتاب
بما سبق من ان الشخص غير عامدا في ذاته لا يتخصر زائد في ذاته في يلزم التسلسل واشراكه من
سائر الشخصات في مفهوم الشخص اشراك في امر عرضي واما ما به الشخص قد يكون نفس الماهية
فلا تكثر وقد استدل الى الما ان الشخص بالاعراض احكامه كالحال في قال الحكماء الماهية قد يكون
متشعبة بنفسها متعده في نفسها عن فرض الاشتراك لا كالكوب تعالى فلا تصور هناك تعدد
اصلا وقد لا يكون متشعبة بنفسها بل يتشعب بغيرها ووجه قد يستدل الشخص الى الماهية
بنفسه او بغيرها فيخصر الشخص والالتم خلف المعلوم من علمه لتحقيق الماهية في كل فرد مع عدم
تخصر الفرد الآخر وقد يستدل الى غيرهما ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل
الافراد والشخصات على السواء لا خلافه لان الحال في الشخص لاقتفال اليه يكون متاخرا عنه
ولكونه علمه لتشعبه التقدم عليه لكونه مقوما على ما تر من ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل ان
النوع كون متساويا عليه وهو متعين ان يكون محلا له وهو الما ان قد تفسر في بحث ان كل
حادث شوق باده والاستناد الى الما ان اعم من ان يكون بنفسها او بواسطه ما فيها فلا يرد ما قبل
من ان غير المتصل لا يخصر بما يكون حاله في الشخص او محلا له كحوازا ان يكون محلا له فسل لو كان
كثر اشخاص الماهية بسبب كثر موادها لكان كثر المواد التكنس المتماثل بسبب مواد اخر ولزم التسلسل اد

كان نوع كل مادة مخصصا في شخص لم تعد افرادها فكيف تعد افراد ما جمل في واجبه
ان كثيرا لما كان معلوما بخاصة لمحققا لا يستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد
تالي بعد الاخر وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا السلسل جاز
معهم قال صاحب المواقف هذا الكون لا يجري لغيره لانهم لا يجوزوا الشخص المان لمحل فيها
لان مرجع ما يكون هو ان على الشخص المان امور طاله في سابقه على ذلك الشخص ومنازه لشخص اخر مطلق
بامور اخر مقدمه على الشخص الآخر وهذه الينا لانا لا نجه لما ان نقول فلم لا يجوز لشخص
الاماني بصفاة العارضة لما لا يسيل الثابت الى الينا لانا في فلا حاجة في تعدد افراد الاماني
التي هي الى المان **اول** ان كلام الحكماء في هذا القام مبن على ما دعوا من
ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المان على ما سبق في
تحت ان كل واحد متيقن بما في قلوبهم هذا هو ذلك بلا شبه ولا يرد الا الاعتراضات
الواردة هناك مثل ان يقال لانهم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والشخصات على
الوا فان فاعل وجودات المكانيات ليست على الالهة ولا حاله في مع ان لكل فاعل نسبة
خاصة الى شفعه ولو سلم فلا نسلم ان المحل هو المان ولم لا يجوز ان يكون جوهر غير حسياتي
ولا يمكن تقييد المان بحيث تنال المجررات ايضا لانهم فرغوا في هذه القاعدة ان افراد العقول
انواع مضمرة في اشخاصها فالوا لا نعلمه لشخصه ليست المان لانا يجوز في المان ما فيه
نفسا او ما يلزمنا فليعلم الاعتراضات لو ان القوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية
لقلها بالمادة تعلق التدبير والتصرف في حكم الماديات فيعد كسب تعدد المادة
الى تعلق بها ولا يحصل الشخص باضاف كل عقل الى مثله فان التقييد بين المفردات الكلية
لي ايرربه كان لا يستغني ان لا يكون العقل فرض الاشراك بين كثيرين نعم يجوز ان تقييد التقييد
اثر لا يصدق في الخارج لا على شخص واحد ومصرح في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية
وامترض بان اذا كان في العاين ان يقع عموما بتعدد افرادها بالآخر ويختص بنوع واحد
كالاشراك المركبة فلم لا يكون تقييد الكل بالكل في بعض الموقر والرات موديا الى اشاع فرض
الاشراك فان حصل على ما ذكرتم لمزم ان يكون تقييد الكل بالكل رسيده الجزية جزيا له ولا حاله
مهم كل يستمر الى ما ينضم اليه ويجعله جزيا هكذا قيل من العقل شخص ان تعقل مفردات
غير متماهية هذا خلف قلنا لانهم ان كل جزء منهم كل ينضم اليه وينضم اليه ويجعله جزيا
بل قد يكون متما في نفسه عن فرض الاشراك والشخص من هذا القبيل فان الشخص كزبد مثلا
نظله العقل الى ما فيه كية وشخص ينضم اليها فيفقدها الجزية واما الشخص فليس منفصلا
العقل الى ما فيه كية وشخص اخر ان الشخص متميز عما عداه بذاته ولا اشراك له بما سواه
الايهونات عرضية والاشراك في العرضيات مع الاستياد بالذات لا يجوز الى الشخص آخر

فقد لم يظهر لي بعد تأيد بشا كل العقل والتميز في الشخص لان الشخص ليس انما هو
في نفسه والتميز ما يكون بالقياس الى المانك ولا لا يجوز ان شخص كل من الشين ذات
الاخر لما عرفت من ان تقييد العقل بالكل لا يفيد الشخص ويجوز امتياز كل من الشين بالآخر
كالي الخارج والولد وقد يوجد في بعض النسخ قوله والشخص قد لا يمتدوا شاركه والكل قد يكون
اصليا فيتميز والشخص المندرج تحت غيره متميز يعني ان من التميز والشخص عونا من جهة فان
الشخص يمتد من دون التميز في الشخص اذا لم يمتد مشاركة مع غيره ومنه من المفردات والتميز
بدون الشخص في الكل الذي يكون جزيا اصليا نقوله والكل قد يكون اضافيا معناه ان الكل
قد يكون جزيا اصليا على ما يوجد في بعض النسخ ويعتبر ان الشخص اذا اعتبر مشاركا
مع غيره في مفهوم من المفردات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركته في المفردات
العامة فالوجود بل يستلزم عدم اعتبار غيره فلا يثبت بذلك شخص بلا تميز بالصواب
ان يقال التميز اعم مطلقا من الشخص لان كل شخص متميز ولا عكس كليا والشخص تقييد
الوحدة فان مفهوم الاضاف مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مفيد بوجود شي من العوارض ولا يقد
ايضا اذا اعتبر من حيث هو كل طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون
الشخص بمن الوحدة بل كل شخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وفي اي الوحدة
تغيرا لوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان
الموصوف بالكثرة اذا الوحدة انتفاء به يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بكونه بالاحاطة
انه واحد من اذا الوحدة واعتبر من حيث صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة الشخصية
ففسد الوجود الشخصي وان يكون التفرق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم
الشخصي بالكلية وايضا الجسمين آخرين من كم العدد اذ بالتفرق سطل الوحدة المخصوصة
فيطل الوجود المخصوص وانه اعني كون التفرق اعداما بالكلية باطل والمجوز كما هو للتفرق
عقله لا يحاط به ولا يخطر وقد بينه على ذلك ان التفرق لو كان اعداما للجسم بالكلية
وايضا الجسمين آخرين من كم العدد كان نسبة المياه التي جعلت من الجسم الى الماء لانه
كان في الجسم كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في الجسم وليس كذلك بالضرورة فان البلية والصلابة
من لم يارس الكسب والبرهان اذ قيل لم يفسد الجسم بالالهة كان في الجسم يتولون حفظناه ضد حلا
في الكيزان بخلاف اذ اصواتا الجسم واخذوا في الكيزان من الحي ما ليسوكه فانهم لا يقولون على
هذا التفرق ان ما الجسم محفوظ في الكيزان وانما لا يقبلوا ان يكون الجسم منكم بالتفرق
اشتبوا الميول لئلا يكون التفرق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل يفسد على ان الوحدة
ليست هي الشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزي زالت وحدته دون موته الشخصية
والا كان التفرق اعداما وقتا وفي اي تساقط الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار

من النسخ
غير متما
في بعض النسخ

من النسخ
الوحدة الشخصية

والا

من كمال العدم من الضرورة بمعنى مطلقه وان اردت انما بانه يتحققها تمنع الملاءمة
 وتكون تلك الاشياء بانه يتحقق وزالت عنها الكثرة فمضت لها وجه حقيقة والمكمل
 ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا تزدل بزوال احداهما وطريان الآخر وجود موضوعهما
 والاشياء تفرق الماء الواحد في اوان متقدن اعدائهما واحداً للمياه وكذا كان جميع المياه
 المتقدن له انا واحد اعدائهما المياه واحداً للماء والقرون تنفي بطلانها على ما تقرر انما
 المياه اذا كانت في اوان هناك صور حسيته مفروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل
 في حد ذاته فاذا جمعت في انا واحد زالت تلك الصور بمرها وحصل صورة واحدة
 تتصل في حد ذاته لا تفصل فيها اصلاً كما تقرر عندهم محل الكثرة تلك الصور وقد زالت
 وحل الوحدة هي الصور كاديه فلا ايجاد في المحل فكت كيف وعلى الوجه موجود في الحال
 معدوم في الماضي وحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان في اثناء
 واحد ثم تفرق في الوحدة فان مفروض الكثرة الطارئة هو الامور المتصلة التي حدثت بالشرطين
 ومفروض الوحدة هو ذلك الفصل الذي قد زال **اقول** هذا مع انه على اثبات
 الهيولى والصورة وعدم قيامه حجة على بقائها ومنه المنصف على ما سيجي انما يدل على ان الصور
 الجسدية الواحدة الشخص لا يكون موضوعاً للوحدة والكثرة فلا تقوم بمرها فكلها على ان اسرها
 واحداً الشخص لا يمكن ان يكون موضوعاً لها لم لا يجوز ان يكون موضوعاً هيولى الماء الباقي
 في الحالين وقد انصفت في احدها بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كانه في اتحادها محلاً
 فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثر ضرورية ان النصف في حد ذاته
 باحدها لا يمكن انصافه في حد ذاته بالاحري بل انما تنصف به بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة
 كالحال في على طريقته وصف التي بما هو وصف لمجاور كما وصف الساكن في السفينة بالمتحركة
 على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيق الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الفرد لا الهيولى
اقول هي شبهة منشأ الاشكال اللغوي فان انصاف شيء امر في حد ذاته
 لظن على معنيين احدهما في مقابلته الانصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء نفسه
 موضوعاً هذا الامر لان يكون الموضوع الحقيقي شيئاً آخر له تعلق بذلك الشيء بوصف ذلك الشيء
 بما هو موضوع لتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وماذا موصوف بالعرض
 وانما ان يكون لانصاف متعدي ذات الموصوف كما يقال الاربعه في حد ذاتها زوج فتكون
 الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثره ان اراد به المعنى الاول فذلك ممنوع قوله ان
 النصف في حد ذاته باحدها لا يمكن انصافه بالاحري قلت ممنوع فان السفينة قد يكون موصوفه
 في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فسلم لكن لا ينبغي ذلك لان يكون الموضوع الحقيقي
 للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا تنصفي لانصاف بالحركة ولا الانصاف بالسكون

ومع ذلك يكون موصوفاً حقيقياً لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ليست من الوحدات فان حقيقة
 الاثنين مثلاً وحدان فليس هناك شيء يعتبر بهما سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك
 الحقيقة خارج عنها وتفرق الكثرة كون الشيء بحيث ينقسم فترقب وتسمى لها لا تحدد ولصور
 كنه الكثرة انما هو تصور وحدانها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء بجماعه وجوداً وتعلقاً
 والتقابل لا يمكن اجتماعهما وبما تقرر من ان دفع ما قبل من ان اراد ان ذات الكثرة مقومة
 بذات الوحدة فمنوع اما بحجج الخارج فلانها اعتباران عقليتان واما بحجج الوجود فلانها متعلق
 الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تقبل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد
 ان مفروض الكثرة متقوم بمفروض الوحدة بمعنى ان الكثير مولى لصدق على كل جزء منه انه واحد
 وهذا معني اجتماع الكثرة من الوحدة فسلم لكنه لا ينافي التقابل الذي بين الوحدة والكثرة
 العارضتين بل بين مفروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اشتقوا على ان التقابل بين الذات
 اذا اخذ مع الموضوع كالفرس والافرس واما بصير ولا عني وكالاب والابن والاستود والابن
 لم يكن يقابلها بالذات فكيف اذا اخذت مع الموضوعين **واقول** ان المعنى بالاشتقاق
 الاجتماع للتقابلين ان لا تنصف في واحد منهما اشتقاقاً في زمان واحد من جهة واحدة على ما
 نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفا لان لا يكونا موجودين معاً
 والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معاً لان تنصف في واحد منهما اشتقاقاً ثم
اقول الحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات لقابل التضاد اما انهما متقابلتان
 بالذات فلا نا اذا نظرنا الى مفهوميهما ونقطتا النظر من كون احدهما على الاخر او كمالاً له
 جزئياً بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحداً كثيراً ابداً واما انهما بالتضاد
 فلانه ليس بالتضاد لان المتضادين يجب ان يكونا متساويين لا تنقسم لاحدهما في الآخر وجوداً
 ولا احتمالاً والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب بقاها وجوداً وتعلقاً وايضاً يمكن تقبل
 الوحدة بدون تقبل الكثرة واما المتقابلان الاخران اعني تقابل السلب والاعجاب وتقابل
 العدم والملكه فلان احد المتقابلين فيها يكون عدماً للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة
 للكثرة ولا يكون في عدماً للكثرة لا متناع يقوم الشيء بمره ولا الكثرة عدماً لها لا متناع تقوم
 الشيء بمره وما يقال من ان الضد لا تقوم الضد لمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد
 لا يجتمع مع الضد والمقادير مع ما تقوم وقد عرفت فساد مع ان الواقع خلافه الا ترى
 ان البلغة من لكل من التواد والياض مع انها تقومان به في مفرضها اي مفروض الوحدة والكثرة
 قد يكون واحداً فله اي لمفروض الوحدة والكثرة حيث ان المفروض لا متناع ان يكون الشيء الواحد
 من جهة واحدة واحداً كثيراً كما في افراد الانسان مثلاً فاما كثر من حيث انما ذاتها واما واحد
 من حيث انما انسان فجهة الوحدة ان لم تقم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتها لها معنى ما ليس خارج

باز

ولم يرض لها ان تعرض قاطبة محولا عليها وذلك بان يكون خارجا غير محمول عليها كما
هو وحده نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى الموهبة من حيث التميز فان المدبر
وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس موضوعا لا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما
اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتهما فالوحدة عرضية لانه انصاف جهة الكثرة
بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالنسبة والعرض لا بالذات فان انصاف النسبتين
في المثال المذكور الوحدة من حيث التميز انما هو العرض وتبعها انصاف النفس والملك
بالوحدة من حيث التميز بطريقه وصف التي بوصفها متعلق به وان عرفت جهة
الوحدة كجهة الكثرة كالي وحده القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثر بدمائهما
واحد من حيث البياض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج الذين هما
جهة الكثرة وكالي وحده الكلب والفاطك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو
جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني كالحول كانت جهة الكثرة موضوعات
او محولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحولات او بالعكس ان يعرضه المحول
واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فتقوله عارضة لموضوع جهة للمحولات فتقوله
بالعكس عطف عليه في انه صفة لقوله محولات وتقوله او بالعكس عطف عليه في انه صفة لقوله
موضوعات على الكلب والشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم
اعني في كون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة وليست الواحد الكثرة يكون في بعض الصور
توضعات لجهة وحدة وفي بعض الصور يكون محولات لجهة وحدة تأوهم لسون الاول
واحد المحول والثاني واحد الموضوع وانما بين بعض المحولات مع ان العارض بالمعنى
المذكور مع معروضه يكونا ان تصادق فيكون كل منهما موضوعا للآخر والآخر
محولا له لان بعضه بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضه بالطبع محول
كالكتبة والفاطك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم
من نسبة الواحد العرض الى الواحد الموضوع والواحد المحول وقيل معناه كانت هناك
محولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضه المحول واحد والاول كالكلب
والفاطك العارضين للانسان الموضوع لهما فانما يشتركان في ان كلاهما محمول على
الانسان والمحولية التحد بينهما عارضة لهما فكل واحد من حقيقتهما والثنائي كالقطن والثلج
الموضوعين للابيض فانه قد عرض لثنيهما انه موضوع للابيض والموضوعية التحد بينهما
عارضة لهما فكل واحد من حقيقتهما والتقدير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد
في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان لا يتقال له
انه عارض للكتبة والفاطك الاعلى سبيل التحد ولعمري ما تقول هذا القابل لم يتل المصنف

اقول

كانت هناك سود او بياض اد كانت هناك حرار صفر الى غير ذلك مما لا يتناهى ما يكون
جهة الوحدة فيه عارضا وهم عين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم
يعارض في الكون هناك حتى قال المصنف كانت هناك موضوعات او محولات بلطفه اذ
وما توهمه ان الانسان لا يتقال انه عارض للكتبة والفاطك الاعلى سبيل التحد ليس حقيقته
لان العارض مطلق في الاصطلاح حقيقته على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان
بالنسبة الى الكتبة والفاطك كذلك فلا يجوز في الحلاق العارض على الانسان لهذا
المعنى المراد منها وايضا فان التوهم عدوا الاتحاد بالموضوع فيما والاتحاد بالمحول فيما اخر
وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع واحدا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحول وان قومت
اي كانت جهة الوحدة ذاتية كجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا
لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انها حيوان او نوعيته ان كانت نوعا لهما كوحدة
زيد وعمر من حيث انها انسان او فصليه ان كانت فصلا لهما كوحدة زيد وعمر من حيث
انها فاطم وقد يتخارج معروضا مما لكن معروض الكثرة لا تصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان
كل كثر فهو واحد من جهة ما على سابق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة
كموضوع محرم عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون له منهم شيء عدم الانقسام واداد بالموضوع
الذات يعني ان الذات الذي مفهوم مجرد عن الانقسام وحده تخصه اي وحده في تخص من اشياء
مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثر من حيث افراد فهو غير ذاتي
في المقسم قيل الواحد الشخص الذي لا يقبل التسمية الى الاخر المقاربه اما ان لا يكون له مفهوم
سوي مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة التخصيه فتقوله موضوع مجرد عن عدم الانقسام اضافته
ببانيه اي موضوع هو مجرد عنهم عدم الانقسام **اقول** في نظر لان مفهوم عدم الانقسام
لا يكون هو الوحدة التخصيه حال وايضا قوله اما ان يكون له مفهوم سوي مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة التخصيه معناه ان الوحدة التخصيه ذات مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه
كون اضافته الموضوع بانيه وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام فتقوله مطلق
اي وحده مفرد عن بقول مطلق من غير ان يتقال وحدة القطع او المقادير او غير ذلك والانعطة
تخصيه ان كان له مفهوم زائد ذو وضع هكذا وقت الحيات في النسخ والتواب ان يتقال
والانعطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجزئ عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوي
عدم الانقسام فهو ان كان ذا وضع او مفارق تخصي ان لم يكن ذا وضع هذا اذا لم يقبل موضوع
الوحدة التسمية والاي وان قيل التسمية فهو مفرد يخصي ان قيل التسمية بالذات او خصي ان لم
يقبل بالذات مدانا فكل واحد في غير المحول فلا يرد الشخص محال لكن يرد الشخص على احداهما
حلوه بران يسطر ان لم يقسم الى اجسام حلقه كالحق ايق او مركبا ان انقسم اليها وفي فصل الجسم المركب

من

من هذا القبيل نظروا ان الكلام في معرفة الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثر والحكم المركب
واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولي من بعض بالوحدة يعني ان
الوحدة مقول بالشك فيكون على ما تحته فان الواحد اولي بالوحدة من الواحد النوع وهو من
الواحد الجنس وفي الواحد الجنس مفاد بحسب مراتبه وكذلك الواحد الفاعل مفاد بحسب
مراتبه وفي الواحد الشخص لا ينقسم اولي بالواحد مما ينقسم وكل ذلك اولي من الواحد العرشي
ثم الواحد العرشي انما هو اولي من الواحد العرشي العام وكل ذلك اولي من الواحد بالوحدة العرفية
وكذا الكثر مقوله بالشك فيكون على كل عدد اخر منها فمادونه وهو هو لفظ مركب
جعل انما يعرف بالكلام والمراد به اكل الاعاي بالموافاة وعلى هذا التمهيد اي على نحو الوحدة
فكان بعض افراد الوحدة اولي من بعض بالوحدة كذلك بعض افراد اكل اولي بالكلية على ما سبق
فيل معناه ان هو هو وهو ان يكون للشخص وحدة من وجهه على نحو الوحدة في الانقسام الى
الاقسام المذكورة كما يقال جهة الوحدة اما مقبولة او عارضة فذلك هو مجموع اقسام الوحدة
محتقبة اقسام هو ولكن ينبغي ان يصير في هو هو الكثر فانه لا يتصور بدون ابنيته فلا
تصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانه لا يتصور في الشخص
الواحد من حيث هو شخص واحد **اقول** ان هو هو اذا اراد به المعنى الذي ذكره
يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام تافيه من الوحدة فهو بحسبه انقسام
الوحدة وذلك كل مفهوم اخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو انقسام
هذا المفهوم الاخر فالنقص عن خصوصيته هو هو يكون تليد الجذري وايضا هذا الكلام
بعد ذكر الوحدة الشخصية وانقسامها مع ان لا يندرج في هو هو غير بل هو في الوحدة في الوصف
العرشي والذاتي يتغير اساسا بتغير المضاف اليه فان الوحدة في النوع يستوي ما تله وفي الجنس
بما تله وفي المضاف اليه وفي الكم سواء في الوضع سواء في الالافه مناسبه وفي
الاطراف مطابقة والاعاد محال اتحادا لا تخفى بان يكون هناك شيان فصيرا شيئا
واحد بطريق الوحدة الانشائي كما اذا جمع المائتان في اكو واحد او الالافه كما استخرج السات
والزباب فصا رطبيا او الكون والشاد كالتا والهوا صارا بالعلمان هو واحد او الاستحالة
كلون الجسم تباينا وسوادا نصا رسوادا جازيل واقع واما اتحاد الاشياء بان يصير شي
بعض من عمران بزل عنه شي او ينضم اليه في شي اخر كان يكون هناك زبد وعرو مثلا
فيحد المان بصير زبد بعينه عرو بالعكس فذلك ينقسم لوجهين الاول انها بعد الاتحاد ان كانا
توجدان كائنا اشين لا واحد وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا اقنا لاحدهما وبقا
للآخر وان لم يكن شي منهما موجودا كان هذا اقنا لهما وحدث ثالث والكل خلاف المفرد من
والعرض بالانتمائها لو كانا موجودين كائنا اشين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد

كان سودا وبياضا

ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون قنا لاحدهما وبقا للآخر
او غيرهما فيكون قنا لهما وحدث ثالث واجب عن هذا الرفع بانها توجدان بوجود
واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحدا بعينه حاله في علمين
لا نقول انما يلزم ذلك ان لوحد ذاتها وكان هناك ذاتان وجد الوجود واحد وليس
كذلك بل بما قد اتحد ذاتا ووجودا **اقول** بوجه اخر انها قبل الاتحاد كانت
كل واحد منهما مستقفا بمشخصا متاخر من الآخر فان بقي ذلك الشخص بعد الاتحاد كائنا اشين
لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد مستحق شخص امتاز به عن الآخر فله شخصان تمايزان
لا واحد وان لم يبق ذلك الشخص بعد الاتحاد فقد زال الشخص ضرورة زوال الشخص بزال
الشخص فكونه فيكون هذا اقنا لاحدهما وبقا للآخر او قنا لهما وحدث ثالث ولا يمكن ان يقال
هذا على قياس ما مر في الوجودات بعد الاتحاد مستحقان بشخص هو نفس الشخصين الاولين لان كلا
من الشخصين الاولين كان قد امتاز به احدا لاشين عن الآخر وهذا الشخص لا يميز احدهما
عن الآخر فلا يكون هو نفسه فالهو هو يستلزم جبهتي بتاير وادعا على ما سلف من ان اكل الاعاي
سنة في اعاد الطرف من وجهه والالكان حكا بوحدة الاشياء وتايرها من وجهه آخر والالكان
حكا لشيء على نفسه والوحد ليست بعد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا
تقبل في حله بعد اذا اراد العدد ما يدخل تحت العدد فالزراع ليعطي سلب في سلب العدد
والمنتقم بما لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوجدانه لا بوجدانه من الاعداد فان السنة
شلا متقوم بالوحد من ترات لا بسلته وثله كان تقوما بها ليس باولي من تقوما ما بعده
واشين ولا من تقوما عنه وراجه فان تقومت ببعضها لم يرجع لا مرجع وان تقومت
بالكل لم استغنا التي عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمه فيستغني عما عداه فان
قيل جاز ان يكون كل واحد منهما متوقفا لهما باعتبار القدر المشترك بين جميعه او لا يدخل في تقويمهما
لخصوصيات قلنا القدر المشترك بينهما الذي يقي حقيقته الست هو الوحدات فاذا ذكر اعتراف
بالملوك لا يقال تقوما بالوحدات ايضا ليس اولي من تقوما باعداد فيعود المحذور اعني المرجع
لا مرجع لاننا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لان كل حال وايضا يمكن تصور
انه كل عدد مع الفقه فمادونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحدتها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد والندرج تحتها فقد تصورت حقيقته العشرة بلا شبهة فلا يكون في من
تلك الاعداد اخلاية حقيقته واذا اضيف اليها صلت الانثية وهي نوع من العدد
ثم يحصل انواع لا تنافي بينها واحد واحد فان الاشياء اذا اضيف اليه وحدة يحصل ثله وهي
نوع اخر من العدد اذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل اربعة هي نوع اخر وهكذا كل نوع اذا
زيد عليه وحده يحصل نوع اخر والتزايد لا ينهي الى حد لا يراى عليه فلا ينهي الانواع الى

انقسام

توهم لا يكون نوعه نوع آخر مختلفه الكفاية هي انواع العدد لاختلافها بالوحدات كالصمم
والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف القوانين يدل على اختلاف الملوهمات وكل واحد
منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقوم به بالوحدة التي هي امر اعتباري لما تقرر من الضابطه
بحكمه اي بذلك النوع من العدد والعقل على الكفاية اذا انقسم بعضها الى بعض في العقل
انما ما يحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انقسم واحد الى واحد حكم العقل
بالاثنين عليها واذا انقسم اليها واحد اخر حكم العقل بالثلاثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض
لها في مقامها فانه يقال وحدة واحدة وعشر واحدة فان كل ما له وجود ذها وخارجا
فله وحدة ما دلو بالاعتبار لا سبق من ان الوحدة سادق الوجود ولا مسلسل الوحدات
لم ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثاله من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها شرحه
فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيخصص اي يميز كل منهما عن الاخرى بالشهور
اي بما اضيف في اليه فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في ذلك وحدة عمرو تشارك وحدة
عمرو في ذلك وتسمى ان تعرض لاضافه يسمى ايضا مشهورا لا يقال الوحدة نفسا ليست اضافة
حتى يكون معرضا مضافا مشهورا غايه الامر انه تعرض لها اضافة الى معرضها لانه يقول تلك
الاضافه كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا ولهذا الاعتبار يسمى موضوعا مضافا مشهورا
وذكر في شرح هذا المحل من المتن ما يفي به التفسير وهذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا تعرض لها
شركه وتتميز عن مشاركه بمرورها وتضاف الوحدة الى معرضها باعتبارها والى مقابلتها لثلاث
الوحدة تعرض لها اضافة فثلاث اثنان بالقياس بمرورها واحدة منها باعتبارها احدى لثلاثها
باعتبارها لثلاثها والاضافه الثالثه بالقياس الى الكثرة وهي انما مقابلة للكثرة **اقول**
ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تشارك بينهما الا بالاعتبار وان عرفت من
هذه الاضافات الاختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل منهما مع موضوعه بتلك الحالة وهذا المقابل
اي الكثرة ايضا تعرض لها هذه الاضافات الثلاث فانها كثر لمعرضها وحاله فيه ومقابلته للوحدة
وتعرض له اي للمقابل الوحدة ما يستحيل عرضها لها اي للوحدة واراها بها هي تعرضها من
المقابل السبع الى انواعه الاربعه اعني تقابل السلب والاحباب وهو راجع الى القول والعقد
واللذات والعدم وهو الاول ما خذنا باعتبار خصوصية ما يقابل المتعديين وبما وجوديهما
ويتعالي هو وما قبله في التحقيق والشهورية ويقابل المتعديين قال الحكماء الاشياء ان
كانت تشارك في تمام الماهية فيها متاثلان والمتماثلان اللذان يتبع اجتماعهما في محل واحد
في زمان واحد من جهة واحدة تخرج بقيد التماثل المتكافئ وان امتنع اجتماعهما وتبين امتناع
الاتحاد في محل مثل السواد والحلاوان فما يمكن اجتماعهما ودخل بتيده وجهه اجمعه مثل الابوة والبنوة
ما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيده وحد المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود

بماض

كياض المروي وتوابعه المحبشي واما التقييد بوجه الزمان فتستدرك لان الاحتجاج لا يكون الا في
زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان
كانا في وقتين فصرح بوحدة دفع التوهم التميز في الاحتجاج ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما
عدمه والاخر اولا الاول ان اعتبر في نسبتها الى قابل لما اضيف اليه العدم وعدمه فانه اعتبر
قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكية المشهوران كالكوبيته فانها
عدم الشيء عما في ذاته في ذلك الوقت ان يكون ملحقا فان الشيء لا يقال له كونه وان اعتبر قبوله
اعني من ذلك بان لا يستدرك ذلك الوقت لعدم القيمة عن الطفل او يعتبر قبوله له بحسب نوعه
كالعلمي للآله او حبيسه القرب كالعلمي للعقرب او البعيد كعدم الحركة الا واديه الجبل فان حبيسه
البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الحجاب قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكية الحقيقية
وان لم يعتبر في نسبتها الى قابل فساد واجاب فظهر ما ذكرنا ان المتقابلين يتقابل العدم
والملكية انما يتنازعان عن المتقابلين يتقابل السلب والاحباب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا
معنى قوله وهو الاول ما خذنا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم يقبل كل منهما الا بالقياس
الى الآخر فهو المتقابلان والآخر هو الضدان المشهوران وقد شرط في الضدين ان يكون بينهما
غايه الاختلاف والبعيد كالسواد واليابس فانها متماثلتان متباعدتان في الغاية دون الحكم
والاصغر اذ ليس بينهما ذلك الاختلاف والتباعد فسميان المتعديين والعدان بهذا المعنى
سميان بالتحقيقين وقد علم ما ذكرنا ان التحقيق من التقاد اخفى من المشهور منه والتحقيق
من تقابل العدم والملكية اعم من المشهور بيمته على عكس تقابل التقاد وهذا معنى قوله ويتعالي
هو وما قبله في التحقيق والشهورية والتشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وجوديان
الاول اما ان يكون يعقل كل منهما بالقياس الى الآخرهما المتقابلان او لا فالتقادان وعلى
الثاني كون احدهما وجوديا والآخر عدميا فانما ان يعتبر في العدمي على قابل للوجودي فسميان
العدم والملكية ولا فسميان السلب والاحباب واعتراض عليهما والجوان كونها عدميين كالعلمي واللا
عمر **واجيب** بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم
المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل وجود متماثل لا اضيف اليه العدمان وانما
العلمي فهو اتصافا بغيره هو قابل له فان اراد بالاحباب سلب اتصافا بغيره هو البصر بغيره
ولا اعتبار بكون السلب والتقابل بحاله وان لم يرد سلب القابلية بالتقابل بينهما بالاحباب
والسلب **اقول** فيه نظر اما ولا فسميان بكون احدهما عدمي مضافا الى الآخر
وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بينهما ملكية اعني المميز من اللذين اضيف اليهما العدمان
واسطة لعدم القياس بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكيتهما
انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان قابل كل عدم مع ملكية قابل السلب والاحباب اما اذا كانت

احد المتقابلين مقابل العدم والممكن فلا اذ العدم والممكن قد رتبنا كلاهما كعدم الحول
 عما يشانه ان يكون حول مع عدم قابلية البصر فان ملكتهما ابنى قابلية البصر والحول
 كيهما متساويان من الجوار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون
 عما يشانه ان يكون حول والجوار ليس من شأنه ان يكون حول وعلى كل من المتقادمين
 الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود متساوي لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا
 فلان قولنا ان اريد بالاعمى سلب استفا البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف
 على تعقل استفايه وتعقل سلب استفا البصر متوقف عليه قطعا فلا تتعدان مفهوما وان
 كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حذف السلب في القنط فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا
 فلان مفهوم الاعمى اعم من كل واحد من سلب الاستفا وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم
 العمى في نفسه سواء كان استفا مفهوم العمى سلب عدم البصر او بغيره مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل
 بحكم الفصل المتبادل فيها وهما عديان واما استفا وكذا او كذا فاحضر من يطلق استفايه والادكام
 الحاصلة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالمتقابل
 بينهما بالسلب والاحباب ان اراد ان يتقابل الاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى يتقابل السلب
 والاحباب فذلك ممنوع ولو سلم فنصود المقصود حاصل اذ غرضه ان يثبت تساوي البصرين العدميين
 وان اراد ان يتقابل سلب القابلية مع القابلية يتقابل السلب والاحباب فذلك مسلم لكن لا كلام
 فيه لما اكلام في تعادل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما يشانه ان يكون بصيرا
 وثانيا بان عدم اللازم يتقابل وجود الملزوم وليس في ذلك خلا في العدم والممكن ولا في السلب والاحباب
 اذا اعتبر فيها ان يكون العدمي منها عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين يقسمان الى محل واحد
 ولاشك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متساويان في المحل فلا يتقابل بينهما ورد بان الكلام
 في وجود الملزوم للمحل واستفا اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع استفا السخونة اللازمة
 لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم دخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام
 بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي
 كوجود الملزوم وعدم اللازم بخلاف في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف وما بين المتضاد
 وجودان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستعني
 من الحال ولذا كثر جوابا لان مقتضى ان يكون المراد الموضوع لما اعتبر آخره المحل مطلقا بذلك
 الموضوع على ما ذكرنا وذلك اشبهوا المتضاد بين الصور النوعية للخاص وبطلان ذلك ان
 المراد استماع اجتماعها ذات على ما ذكر بعض هو اجتماع الاجزاء بحسب الحول فيه لا بحسب
 الصدق فليس يباين فلا يدخل في الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومه الياس
 واللا يباين فانه يمتنع اجتماعها باعتبار الحول فان قيل من المتقابل ما يجري في القضايا كالتساقيص

وكل على ان يسامح الاشكال
 كسب الصدق في

في قوله

والمتساويان قولنا كل حيوان انسان تنقيص لقولنا بعض الحيوان ليس انسان ومنه لقولنا
 لا شيء من الحيوان انسان على ما قال الشيخ في الشفا ليس الكلي السالب يتقابل الكلي الموجب
 متعاطلة بالتساوي بل هو متقابل في حيث هو سالب لمجمله متعاطلة اخرى فليس هذه المتعاطلة
 تضادا اذ كان المتقابلان لا يجتمعان صدقا البته ولكن قد عتبان كذا كالاخذ اذ في احيان
 الامور اتيت كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا اعتبر نسبة العقبة
 مورد ادخالها للشبوت وعدم الشبوت اذ المراد من الحول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها
 والصورة في موادها وما هو باعتبار انصاف المحل لا مواد الاعتبار يقال الشيخ في الشفا
 ان المتقابلين بالاحباب والسلب ان لم يحتل الصديق فيسب كالفروسيه والافروسيه والا
 فتركب كقولنا زيد فرس زيد زيد ليس فرس فان الحلاق هذين العنيتين على موضوع واحد في
 زمان واحد محال وقال ايضا من المتقابل الاحباب والسلب ومعنى الاحباب وجود اي معنى كان
 سواء كان باعتبار وجوده او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في
 نفسه ولا وجوده لغيره **قول** وبما نقلنا يظهر انه قاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس
 فان اعتبر معه صدقه على شي فيكون الافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة
 بالصدق خبرية فيها في المعنى نصيان بالفعل او بغيره فلا يتقابل بينهما باعتبار وقوع تلك
 النسبة احبا با ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالحق واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه
 نسبت الصدق على شي فيكون مفهوم الافرس ح هو مفهوم كلمة لا مزية المفهوم الفرس ولا
 سلبا في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او احباب الاعمى نسبة لانك اذا اعتبر مفهومها
 واحدا ولم تعتبر معه نسبتته الى مفهومه ولا نسبة مفهومه الى غيره لم يكن ذلك وقوعا ولا
 وقوع سلق ذلك المفهوم الواحد كاشه له البديهة كقولنا الفرس والافرس الماهودان على
 هذا الوجه متباينان في انفسهما غاية التباين ومنه انما عبادات واحدة في شتا بلان
 بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المتعاطلة المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الفرس
 والافرس حلول بل محله فلا يتقابل بينهما قلت نقل الكلام الى مفهومه الياس واللا يباين الماهود
 على الوجه الاجير فيبينها تعادلا خارج عن الانقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب
 والاحباب يتقابلان بالسلب والاحباب اما في ادراك الوقوع والادوق فلا تنصود ورودها
 الاعمى نسبة وعليه جني قول المصنف وهو راجع الى التولد والعديين ان الاحباب والسلب
 امران مختلفان واراد ان على النسبة التي في عقليه ايضا فاذا حصلنا في العقل كان كل منهما عضدا
 اي اعتقادا اذا اعتبرتهما بعبارة كان كل من العادتين قولنا مثل مفهومه الياس واللا يباين
 اذا لم يعتبر معهما نسبة لا تصور فيها سلب ولا احباب فيكونان متقابلين غير متقابل الاحباب
 والسلب وظاهره ان ليس من الانقسام الباقية فوجد متقابل خارج عن الانقسام الاربعة وبما نقلنا

انهم
 في قسم

الرضين

اوم

من الشيخ من معنى الاجاب والسلب المراد منها يعجزل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت نقابل الو
الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع التاليد الكلية كقولنا لا شيء من الانسان حيوان نقابل
الاجاب والتسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوان في الانسان وفي الثاني بلام وجود الحيوان
للانسان بل علة الشيخ من نقابل التضاد قلت سبحان كون نقابل السلب والاجاب احده
الثالين عدما ورفعا للثاني الاخر على ما لم من التقسيم فاذا وقع الاجاب لكل كان ذلك سلبا جزئيا
لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو دفع الاجاب الجزئي ليس ولا يكون دفعا للاجباب الجزئي فالسلب الكلي
مع الاجاب الكلي متقابل ليس احداهما عدما والاخر مكرر فتقبل لهما مع قطع النظر عن الاخرهما متضادا
على ما خرج من التقسيم الذي ذكرناه **اقول** فظهر تضاد ما قيل ان ملاق الصد على
الكلية لاجل التشابه مع الصد من حيث امتناع الاجتماع مع حيوان الارتفاع لان التباين بين الكليتين
نقابل التضاد فحيث بل هو قسم من السلب والاجاب الذي اعم من التناقض ولعل منشأ ما وقع في عبارة
الشيخ على ما نقلناه انما هو قوله قلتم هذه المقابلة تضادا افاكان المتقابلان هما لا محققان
مدقا البته ولكن قد عجزت ان كذا كذا لا تضاد في ايمان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين
تضاد بين الامور العقلية لا بين السلب والكلية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور
العينية كالنواد والياض لما كان ههنا مظنة ان يقال ان الضايف جنس للثاني فانه يصدق
عليه وعلى غيره من المفهومات كالنجا ورواقاس وغيرهما فكيف يكون تضادها مع مدراجتها اجاب
بقوله ويندرج تحت اي تحت التباين الجنس اي الضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم الضايف
قد مر له مفهوم التباين لمفهوم الضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التباين ومن حيث
انه معروف من جهة من التباين اخص منه على قياس كون مفهوم الكل من حيث هو هو اعم من مفهوم
الجنس ومن حيث انه معروف من مفهوم جنس اخص وبالحقيقة يكون المفروض اعم والعارض اخص
فاذا اخذ المفروض من حيث انه معروف لذلك العارض كان اخص ايضا وقد عجزت بان مفهوم
التباين من حيث هو هو اعم من افراد الضايف واخص منه وانما من حيث الصدق والكل فانه اعم
منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعدم اندراج فيه من حيث الصدق
على افرادية كل حيوان فانه عجب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحت من حيث
الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كعدمه فلا يسلزم من اندراج مفهوم تحت اخر
وكونه فردا من افراد اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهوم التباين
والضايف فان مفهوم التباين من حيث صدقه على افراد اعم من الضايف ومن حيث هو مفهومه
تحت الضايف وفرد من افراد فان قلت ما ذكره انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر اعني المندرج
فيه عرضيا للمندرج كاي لثالب المذكور واما اذا كان ذاتيا له كالسجنا فلا اذن يستعمل ان
لا يصدق في التي على ما يصدق عليه ذلك التي قلت اذا كان الضايف ذاتيا لمفهوم التباين

الاجاب
هو

او على من حيث ان يكون ذلك
واحدة من ذلك الاشكال

الذي هو عارض لا تضامه لم يسلزم صدق التضاد لا على عارض تلك الاقسام في انفسها
فكلا ذلك يتم مقصودنا هكذا قيل **واقول** فيه نظران مقصود السائل ان الضا
لكونه ذاتيا للثاني لصدق على ما يصدق عليه التباين فان صدق التباين على اقسامه انما
صدق التباين ايضا بالضرورة على انفسها ولا اثر في ذلك لكون التباين عارضا لا قاسما
غاية ما في السلب ان يكون صدقه على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال اراد بالجنس مفهوم التباين
والصير في قوله ويندرج تحت راجع الى الضايف يعني ان مفهوم التباين جنس لاقسامه الاربع
ومع ذلك مندرج تحت اقسامه اي الضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التباين قد مر من
له مفهوم الضايف لمفهوم التباين من حيث هو هو اعم من مفهوم الضايف ومن حيث
انه معروف من جهة من الضايف اخص منه لكن يسئل ح قوله ومقولته على ما يستلزم ان يقولت
التباين على اقسامه الاربع بالتشكيك بما عجزت ان الشك لا يكون ذاتيا لما تحت
فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصاً في الماهيات الاعتبارية او يقال ان الجنس في الاعم التام
واستدل على ان التباين ليس جنسا لاقسامه بان عقله بالكلية لا توقف على عقله وهذا ظاهر في
الضايف كما ان التوقف هو في تضاد واما في الباقين فتردد قال الامام انما قد فعل ما به
الضايف وان لم يحيط به لنا امتناع اجتماعه ذلك مع ما عدم تقوم الضايف بالتباين
اقول هذا اما يدل على ان التباين ليس ذاتيا لذوات المقابلات كالنواد واليا
مثلا ولا كلام فيه انا الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عارض تلك لذواتها
فيه السلب يعني ان نقابل السلب والاجاب اشد من مفهوم التباين ما سواه من اقسام التباين
واستدل على ذلك بوجه الاول ان ما في التي انما رفعه او ما يستلزم دفعه لان ما عجزا عما يجوز اجتماع
مع ذلك التي قطعاً ولا شك ان مناقاة رفع التي مع انما هي لذاتها ولذلك اذا لاحظنا العقل
مع قطع ما عجزا عما تفصيلاً واجلاً حكم بالمناقاة بلا توقف وان مناقاة مستلزم دفعه مع انما
هي لا اشتاله على رفعه اذ لا اشتاله عليه لم ينافي قطعاً فالمستلزم رفع التي انما ينافي على سبيل
التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهومه لاحظ مع مفهومه اخر مغاير رفع المفهوم الاول
فان لم يشعر استلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر ظاهراً لاستلزام
لرفع المفهوم الاول فيمرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجالا ولا يشعر بمقتضى الشعور الاجالي فمسلط
ويظهر ان الحكم بالمناقاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا انما اذا اعتدنا ان هذا اشود قطعاً النظر
عن جميع العاني الخارجية عن مفهومه منع ذلك لذاته من اعتداد اخر وظهر مما ذكرنا ان المناقاة
الذاتية انما هي بين الاجاب والسلب وان المناقاة باعدها تاسية لنا فانها فيكون التباين بينهما
اشد واقوى والثاني ان سلبه الجزئ لا ينافي اثبات الشيء لصدقه في ذات واحدة لانه في ايضا بل
الشر اذ قد يبعد ان يصدق على ذات واحدة لا ينافي للاجباب الجزئ واذا انحصرت في سلب الجزئ في اجاب

احد

وظاهر هذا

وكانت المناقاة متحققة من الجانبين المحصر ايضا في ايجاب الجز في سلبه ولما انحصرت
 في ايجابه في سلبه كان المتقابل من السلب والاعجاب اقوي من النقيض بين الضدين واعتبر
 عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ضار في سلب الجز الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ضار في ايجاب
 الجز الاسلبه وكون المناقاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الجز سافيه سلبه
 واما انحصار سافيه في السلب فكل اولي ان ايجاب الشرط في ايجاب الجز وليس سلم انحصار
 من في ايجاب الجز في سلبه لزم ان لا يكون متقابل السلب والاعجاب اقوي اذا التزم ان لا يكون
 هناك مناقاة اخرى والاقوي لانه لا يشر هو اقوي منه الثالث ان الجز سلا معدن عقدانه
 خبره عقدانه ليس بشر والاول ذاتي الجز والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الجز وعقدانه ليس
 خبره رافع بعقدانه خبره عقدانه شر رافع بعقدانه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوي لعقدانه من الرافع
 للامر العرضي وصدقك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه وانما للزوم ايضا واذ لم يكن لازما لم
 لم يكن رافعه منافيا لمعروضه لا يقال ان الرافع بلا وسط يكون اقوي من الرافع بوسط
 لاقتناع في الثالث انه لا يجوز الانتقال من الرافع بالواسطة تخيلا او غير تخيلا من السلب
 الضعيفه الماسر لم لا يكون محال هناك كذلك وفي بعض النسخ واشد منه الثالث بدل قوله
 واشد منه السلب ووجه بان النقيض شرط بقاءه الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع
 ورد بانه لا يمتنع غايه خلاف فرق الثاني الذي بان يكون احدهما صريح سلبا لا حصر
 نعم ان ذلك الاشتراط انما هو في التقاد كحقيقه والثالث انما هو التقاد المشهور على
 ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشمل على اجتماع السلب والاعجاب مع زياده فان اراد
 بالبيان غاية الخلاف فامر ما مرد ان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكه والتضاد ايضا
 كذلك وقيل معنى كلامه ان اشء لاواع في التشكيك هو التقاد لان قبول القوة والضعف
 في احبها من الحركة والسكون والحركة والبرودة والتواد واليباس وغير ذلك في غايه
 الظهور بخلاف البواني وقيل الاول الناقض يعني متقابل الاعجاب والسلب مطلقا سواء كان
 بين الفردات او بين القضايا يسمى بالناقض وما وقع في كتب المنطق من ان الناقض اختلاف
 الضمينين حيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى فاعتبر عليه بعض المحققين ان الناقض
 كما سمع بين القضايا يقع بين الفردات فاختصاص الاختلاف في احد من الضمينين محو عن الجميع
 ثم اعتذر بان المراد هو الناقض من القضايا لان الحكم في احكامها وانما خصصوا بعلمه بالناقض
 بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامه مطبقه على جميع الجزيات لان عموميتهم انما يجب ان
 يكون بالنسبة الى اعماضهم ومقتضى عدم دلالة يعلق لم بالناقض بين الفردات غرض يعمده بل جعل
 غرضه انما هو في الناقض من القضايا حيث صادق قياس الحكم الموقوف على معرفه عمدة اثبات المطالب
 في العلوم الحقيقية بل في اثبات احكامهم من العلوم والنتاج الا قيسه لاجرم خصصوا نظرم بالناقض

اضافة

بين القضايا وسهوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم للناقضين بالمعنويين المناقضين
 لذاتيها اجتماعا وارتقا عا بنى على ما ذكرنا **اقول** وما ذكرنا ظهورنا ما قل ان مفهوم
 الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شي وصم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان
 لا يمكن صدقهما على ذلك واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتقاها كما عرفت في ساحت
 عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانها المعنويان المتماثلان لذاتيها اجتماعا وارتقا عا
 لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو الناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل في ذلك بغير ان فترو
 المتناقضان بالمعنويين المتماثلين لذاتيها وادعى ان الثاني اما في التمتنع والاشتقاق كاي القضايا
 واما في المعنوم فانه اذا اقتبس احدهما الى الاخر كان في نفسه اشء بعد اعنة من جميع ما سواه كان
 الانسان واللا انسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وهذا المعنى قيل رفع كل شيء
 نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يقولون متقابل السلب والاعجاب
 مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالنقض فظاهر انه لا حاجة في شبهة معنى لمعنى
 في تفسير ذلك اللفظ بمعنى آخر يباوي ذلك المعنى ويحقق الناقض في القضايا بشرط ان يمتنع
 ان تحقق الناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم وكل عليه حرف السلب يكون
 نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف الناقض في القضايا فانه لا يتوقف
 الا بوحدة ثمان وحده الوضوع ووحدة المحول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط
 ووحدة الاضافه ووحدة الجزء والحل ووحدة القوة والنقل لجواز صدق الناقضين او كونهما
 عندا خلافا في شيء منها كالتقاليد زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاذب وليس بخارج او زيد
 صاحب كذا وليس بصاحب ليل او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او ادم مفرق
 للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد ابيض لعمد وليس باب لعمد او الربيعي
 بعضه وليس باسود كله او كذا مسكوب بالحق وليس بمسكوب بالفعل وصدقان او كذا بان نفا وهذا
 اي لا اشتراط تلك الشروط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة في شرط تاسع
 وفي بعض النسخ بشرط تاسع او بشرط في شرط تاسع وهو الاختلاف في اية الحصر بان يكون احدهما
 كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية عليها مترتبة فبحر مع تحقق الشرط
 المان كونهما محواري كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا يشر حيوان انسان والحيوان صادقان
 كقولنا بعض الحيوان انسان وفي الموجبات شدة بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا
 بحيث لا يمكن اجتماعهما كاذب بل يكون احدهما صادقا والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف
 بالجهة لم يتحقق الناقض لصدق المتكلمين وكذب المزدورين في ما لا امکان مع تحقق الشروط المذكورة
 اذ يصدق بعض الانسان لا انسان كاذب ولا شيء من الانسان بالاحسان بجايبه ويكذب بعض الانسان بالهزل
 كاذب ولا شيء من الانسان بالهزل بجايبه ولو كان الاختلاف بالجهة ولم تكن الجثية المذكورة لم يتحقق ايضا

تتمتع

انسان وليس بعض
 الحيوان

للمذكورة

التاخر فان المكنه والمطلقة مع تحقق الشرايط الشرح المذكور لا يتناقض في المان المذكور
 يتناقض مع تحقق الشرايط التي ذكر ذلك لان الاختلاف فيها بحسب الجهة بالحسب المذكور
 وكذا المطلقة مع الدائم في المان المذكور يتناقضان لذلك والسو في ذلك ان نقض القضية
 رفعها نفيها نافيها عن احد القضيبتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والعدم
 والاحلاق فلا بد ان يصير في نقض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من
 الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع
 الدوام لا يكون دوا اما بل احلاقا وبالعكس فعمل ان اختلاف الجهة لا ينافي في احد القضيبتين
 وان رفع الضرورة لا يكون ضرورة لا يكون دوا اما ولا احلاقا ورفع الدوام لا يكون دوا اما
 لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلم هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكتسب
 فان قلت اذا كان نقض القضية رفعها نفيها فانه نقض القضية ان ينفي عن ما انت فيها وذلك
 بايراد كلمة السلب على لفظها فقد اريد السلب معناه فاني بحاجة في ذلك الى الاشتراط بالشرايط
 المذكورة والى التفصيل الذي يورثه النطقون في عين نقض نقض قلت الامر على ما ذكرت فان
 القضيبتين المتناقضتين عيانا كونهما متحد من جميع الوجوه ولا يخاروا الا بالانسان في احديهما سلبا
 وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التقاير ويطن في نقضتين انهما متناقضتان ويغفل
 مثلا قولنا الحمر ليس مع قولنا الحمر ليس بمسكوك نظرنا انها متناقضتان ويغفل عن عدم
 الاتحاد بينهما بحسب النوع والفعل فاشترط الوحدات الثاني تفصيل لذلك المحل اعني
 اتحاد القضيبتين وعدم تقايرهما الا بالسلب والاحباب لا يغفل عن جهة من الوجوه
 التي يمكن ان يتبع بها التقاير بين القضيبتين وهذا يظهر ان رد العداوات الثاني الى الثلاث اعني
 وحدة الموضوع والمحل والرقاب او الى الاثنين اعني الوحدة الاولى او الواحدة اعني وحدة
 النسبة كالفصل بينهما رد هذا التفصيل الى الاجمال ونقوب لنقصه واما اشتراط الاختلاف
 في الحصر فلما علمت ان رفع الاحباب الكل سلب جزئي ورفع الاحباب الجزئي سلب كل وعلمت ايضا
 انه قد يغفل ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان حيوان متناقضان لا
 تفاوت بينهما الا بالسلب والاحباب والحاصل ان الاشتراط بالشرايط المذكورة اما هو رفع اللبس
 والشك عن الخطا في احد القضيبتين واما التفصيل الذي يورثه النطقون في تعيين نقض نقض
 لفرصهم من ذلك تفصيل منومات القضايا عند ارتفاعها او اذاتها المتأدية لها هي كون عدم
 في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة وتقبل استعمالها في العكس والافقيه والمطالب عليه هذا
 وان قوله في الوجاهات ما شرا يورده ان المطلقات ان المطلقات التخصيص او المحصور ناقض بعضها
 تبعا ويكتفي بتحقيق الناقض منها اذا كانت تخصيص الشرايط الثاني واداسكات محصورة الشرايط
 الشرح كما هو ظاهر الكلام اذ لا ناقض من المخلقات بل اذ ان هذه الشرايط يمكن اعتبارها

بين

ع

مع كون النقايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق الناقض منها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف
 فيها فكانه قال لناقض النقايا شرايط تتحقق فيما مع قطع النظر عن جهة وشروط اخرى لا تتحقق
 الا باعتبار الجهة قال **الثاني** طبع تناقض الشخصيات يكون نشعا وفي المحصورات عشا وتظهر ذلك
 اعتبارهم في الاقيس شرايط الانتاج بحسب الجهة والقيس على جهة ثم اعتبارهم شرايط بحسب
 الجهات في المختلطات واذ اقيس العدم بالملكة ثم جعل محولا في النقايا يسميت القضية معدولة
 رغم بعضهم ان المعدولة لا بد ان تكون محولها عدم ملكة سواء اعتبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد
 اعني او جاهل ادساكت دساكن او بلفظ معدول بان ركب كل السلب مع لفظ محصل فعلى
 هذا يصير في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او بوجهه او بحسب
 قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محولها منهوفا عدليا اي عدم شيء في نفسه سواء
 اعتبر عنه بلفظ وجودي او عدمي دساكن كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه
 بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا
 اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة مدقا فقط اذ يتبع ان صدق الكاتب واللا
 مثلا على موضوع واحد في وقت من جهة واحدة ويجوز كنهها معا اذ الموجبان اما يصح ان
 عند وجود الموضوع فجاز كنهها لاسكان عدم الموضوع واذ اكدنا فصدق مقابلاهما بالضرورة
 وبما السالتيان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالتيين زيد ليس بكاتب
 زيد ليس بلاقاب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالشع المستلزم للياض او لا بعينه
 كالحسب المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منها عند الحلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين
 ولا بما مره يتوسطهما كالشفا في الحالي من التواد والياض وعن كل ما يتوسطهما من الاران او عند
 الحلو من الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء اعتبر من ذلك الوسط باسم وجودي كالمز المتوسط
 بين الحلو والحامض وكالفار المتوسط بين الحار والبارد او سلبا الطرفين كاقبال لا تعادل
 ولا جابر لنقص حاله متوسط بين العزل والكور واما قولهم ان تلك لا تثبت ولا خفيف
 فلم يردوا سلب الطرفين مثال اثبات حاله متوسط بين الثقل والكفة ولا يعقل للمواحد صرا
 لان الاضداد وان تكثر لا تستقر غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو متوقف عن الاحباس ومشروط
 في الانتاع باتحاد الحسب فالوا لا تضاد بين الاجلحاصلا ولا بين انواع ليست مندرجه تحت
 جنس واحد قريبا كالتواد والياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسها القريب وما مستند
 لهم في ذلك سوى الاستمرار ولما اعترض عليهم بان الضيفه والذيلة مدان مع كونها جنسين لانواع
 كثيره عتبا وكذلك الحيز والشرف لا يمتح القول ان لاشاديين الاجناس اجابوا اولان الضيفه
 والوذيله ليستا صديين بل هما عدم ملكة فان الرذيله عدم الضيفه وكذا الحيز والشرف فان الشرف
 يتي عدم الحيزية وثانيا بان تلك الامور ليستا اجناسا لما عتبا فانما قد عقل الاشياء التي يطلق عليها

واحد

انها النقايا من الانواع الاخيرة
المندرجة تحت جنس واحد

الحيز والشراد الفضيلة او الرديله مع القول عن كونها خيرات او شرورا او فضائل او ذلائل
 فلم يمت تضاد بين الاخيار بل بين العواض التي يجوز ان تكون كل متضادين متماثلت جنس
 واحد وجعل الجنس والفعل واحدا جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين
 يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يتبع به تضاد لانه واحد فيها فالتضاد انما يتبع بالفصل والفضول
 لا يجب انما راجعت جنس واحد فلا يجب وجود الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل
 الجنس والفصل واحدا في الخارج فالوجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما
 وجود مقار لوجود الآخر في الايمان بل يكون كل منهما توجها متقابرا بالوجود للآخر
 انما هو باعتبار العقل فالتضاد باكتناف عارض للأنواع المحصلة في الخارج لا للفضول الوجودية
 باعتبار ان التضاد انما هو في الامور الوجودية في الايمان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قبل
 في توجبه هذا المقام **وقول** فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية
 كقديس البشريه والنفسانية فالتضاد ان مع انها من توافي المعقولات بل بين الامور العينية
 اعني ما يكون العدم جزا للمفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو لم
 ان التضاد لا يكون الا بين الامور الوجودية في الايمان فلا شك ان وجود التوجع في الاعيان
 انما هو بمعنى ان الاعيان امر مطابقه ومجاذبه على ما تقرر من معنى وجود الطابع في الاعيان
 وكل من الجنس والفصل ايضا هذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو
 للتضاد الحقيقي لا للشعوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يستثن احوالها
 لان بحث الاضافة عني مفصلا في مباحث الاعراض **الفصل الثالث** في العلة والمعلول
 كل شيء صادر عنه امر اما بالاستقلال او بالانتماء فانه علة لذلك الامر والمعلول له
 هذا الترتيب انما يصدق على العلة العلية اما وحدها او متاخذه مع غيرها ولا يصدق على غيرها
 من العلل اذ لا ضرورة من شيء فانها غير مؤثر فلا يقع تقييده العلة بهذا المعنى الى الاقتسام
 الاربعه بقوله هي فاعلية ومادية وصورية وقائية فالجواب ان يقال ما يحتاج اليه امر في
 وجوده ثم يحتاج اليه اما في الخارج او في الداخل اما ان يكون به الشيء بالفعل
 كالمادة للسرير فتكون الصورة لا يقال صوت السيف فتحصل في الكتب مع ان السيف لم يحصل
 بالفعل لا نقول الصورة السفيه العنه اذا حصلت لشخص حصل السيف بالفعل قطعاً
 وليست الحاصلة في الكتب من تلك الصور بل نرى اخر من نوعها وان كان يكون الشيء باليقين
 كالمادة للسرير فتكون المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص الاجسام من المات
 والقوى الجوهرية بل ما يجتمع في الجواهر التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان
 علان الماهية داخلان في تواترهما كما اننا علمان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فخصان
 باسم علة الماهية فغيرا لما في الباقيين التاركين ايماناً في علية الوجود والثاني اعني ما يكون

هذا الجواب لقول في نظر السامع ههنا
 بعد من سورة السيف وجب ان يكون
 نوع السيف والمادة السيف في الفعل
 بل انما هو صورة السيف في الفعل
 في الكتب انما هي صورة السيف في الكتب
 في الكتب

والاعراض

خارجا انما هي التي كالتجار للسرير وهو القابل وللوتر واما ما لاجله التي كالجوهر في
 الترتيب له وهو العلة الغائية وهاتان العلان اعني الفاعل والغاية كخصان باسم علة
 الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والقوى لا يوجدان الا للرب والغاية
 لا يكون الا للفاعل الاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غايه وان جاز ان يكون لفعله حكمة ذاتية
 قد سمي فاعله فعل الموجب غايه تشبها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غايته للفعل وعرض
 مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجوده الذي واما بحسب وجودها الخارج
 فهي معلوله لمعلولها لثبوتها عليه واثباتها عنه في الوجود فاعني الغاية علاقتها العلية للمعلول
 بالتيار الى شيء واحد كحسب وجودها الذي والماضي وجميع ما يحتاج اليه لا يعني ان يكون
 مركبة من عدة امور بل علة تامة وانما فتوتا الجمع باسرها لما مر من ان العلة التامة قد تكون
 هي الفاعلية وحدها كافي البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا صور
 مانع لا يقال لا يمتنع اعتبار امكان المعلول فالتركيب لان لا نقول علة الاحتياج
 الى الفاعل هو الامكان فالتي مالم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ما هو ذي
 جانب للمعلول فانا ما خدشنا مكانه لم يطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل
 مرة اخرى **وقول** بان المعلول اذا كان مركبا لجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزا من علية
 التامة والجز لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فالخلق لفظ العلة على غير صحيح
 اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونه علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه
 قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه التي ومن جملة عدم المانع فيعلم ان يكون العلة
 التامة للشيء بعدد ذاته ضرورية انعدام الكل باعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعلوم
 في الوجود ضروري وايضا يلزم انعدام باب اثبات الصانع والجواب ان المور في الوجود هو
 الفاعل فقط وعدم المانع ما يتوقف تأثيره عليه وليس مؤثرا فيه بل هو العلة وان لم يجوز
 ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تأثير المور في الوجود فلا امتناع في استناد
 المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تأثيره بان امر عدمه معه فلا يلزم تأثير العدم
 في الوجود ولا يستدعي اثبات الصانع لان وجود المور يحتاج الى مؤثر وجود وان كان
 موقفا بشرائط عينية وقد جاز بان عدم المانع كاشف عن وجودي هو المحتاج اليه كعدم
 الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود قطعاً له فلم يمكن له التوقف وكعدم العود السابق
 لسقوط السقف فانه كاشف عن وجوده فانه يمكن تحريك السقف في الا ان الشرط الوجودي
 وما لا يعلم الا بالعدم عدي فيعبر عنه بذلك فيسبب الى الاوامر ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه
 ولا يعني ان ذلك كلف بل هو خلافا للواقع لان مدخله التي في وجوده آخر اما ان يكون علة وجوده
 فقط كالفاعل والشرط والمات والقوى فيجب ان يكون موجودا واما بحسب قدمه فقط كالمانع

ان لا يمتنع
 امر في الاحتياج اليه
 لا يمتنع

فيه نظر لان ظاهر الحجة الصورية والمادية مع
 جزا للمعلول جزا للعلة التامة ايضا فلو كان
 الامكان جزا للعلة التامة مع كونه صفة
 للمعلول وعينه انفسه لم يلزم كونه صفة
 كان الامكان مشروطا بالانتماء فلا يوجد
 مؤثرا كاشفا امر في تأثيره وانت جبر

فيجب ان يكون معدوماً واما عجب وجوده وعدمه معاً كالمعاد لا بد من عدمه الطاري
في وجوده فيجب ان يوجد اولاً ثم بعدمه واعتبر في حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالتو
للصانع والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للفشار والوقت كالصيف الذي يصنع
الادم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للأكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق
وبالمعد مثل الحركة في المتأخر للوضوح الى المقصد لان كلاً من علة تكون محتاجاً اليه خارج
عن المعلول مع انه ليس تاماً الشيء ولا مالا لاجله الشيء واجب بالحقبة من تمام العمل
المادة لان القابل انما يكون قابلاً بالفعل معاً وقد جعل من تمام العمل الفاعل عليه لان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعل والثابت ولا يكون كذلك الاجتماع الشرايط وارتفاع الواجبات
وسم من جعل الادوات من تمام العمل وتاخرها من تمام المادة ورد بانها سبب ان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعل وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول
ولا صدق عليه انه جزئ للمعلول ولا ماله ولا ماله لاجله ولا يفي بعدم الحصر في الاقسام الوجود
شي صدق عليه المقسم ولا صدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا
الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى مادته انما هو ثانياً بواسطة احتياجهما اليها
فكون تلك المذكورات من العلل الواسطة والمقسم هو علة التي بلا واسطة **اقول**
لكن ينبغي ان يكون ان علة العلة العلة العلة من تمام العمل لانهم قالوا ان العلة العلة
مؤثر في مؤثره الفاعل فانهم قسموا المحتاج غير الذي انما يكون مؤثراً في وجوده وهو الفاعل واليها
يكون مؤثراً في مؤثره المؤثر فيه وهو العلة ومنه من خسر نفسه وجعل هذه المذكورات شروطها
ولكن نقول في تفصيل اقسام العلة ما توقف عليه وجود الشيء اما جزؤه او خارج عنه والثاني
اما ماله الوجود او ماله لاجله او لا هذا ولا ذلك وجب اما ان يكون مؤثراً فاعليه وهو
الشرط او صفة وهو مانع او كلاً ما هو المعد ومنه من قال ان الماهية ان يكون جزءاً عقلياً
وهو الخمس والفصل او جزءاً خارجياً وهو الماهية والصورة ولا حاجة الي ذلك لان الكلام بما يتوقف
عليه الوجود الخارجي حيث نذكر لفظ العلة مطلقاً يراوده الفاعلية وذكر البواتي باوصافها
او باسماحري كاقبال لعله الماهية جزو ركن وتقبل للمادية ماله وطينه وتقبل للفاعلية غايه
وعرض الفاعل سبب التأثير وعند وجوده جميع جهات التأثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود
الفاعل المستجيب لجميع ما يتوقف عليه تأثيره وليس علة مستقلة وتاخرها ايضا يجب وجود المعلول
والا فله من جهة في زمان وعدمه معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان
لا يبرهن في الزمان الآخر لم يكن مستجيباً لما فرضناه مستجيباً وان لم يكن لا يبرهن ترجيح احد التفسيرين
في الآخر لا يرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وهذا ينبغي ان يقال مرانه
لم لا يكون هذا ترجيحاً لا يرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما السبيل اتفاقاً هو الترجيح

لا يرجح لاننا من ان ارادته او تعللنا لكونه من شرايط التأثير موجود وفي الزمانين معاً فلا
يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجيحاً بلا
مرجح وانه باطل بدیهه واتفاقاً كما ذكر ولا يجب مقارنة القدم اي لا يجب ان يكون وجود
العلة المستقلة مقارنة لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القدم الى المؤثر وقوع الوجود
ان المتبادر من هذه البقاة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يتأخر عن المعلول لكن ذلك
باطل لما بين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند
وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنة لوجود المعلول او يكون مستقبلاً له لا يتو
اذا وجد الفاعل جميع ما يتوقف عليه ثبوتها فانما ان يوجد المعلول مقارناً بوجود فاعله او بعد
بزمان فان كان الاول ثبتاً مادانياً وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان مقسم ويمكن وجود
المعلول في بعض اجزائه ولا سبيل الى استبعاد بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع استحالة
قبله ترجيح لا يرجح بل يتو وجود مقارناً لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح
لا يرجح لا يقال وجود مقارناً لوجود الفاعل ايّاً ترجح لا يرجح لا يمكن وجوده بعد لا
تخار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجيب جميع ما يتوقف عليه تأخير زمان محال بل يجب
مقارنته وعكس هذا ان يكون وجوده مقارناً محالاً ويجب تأخيره غير متوكل فان قيل
لوضح هذا لما جاز استناد الحادث الى القدم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة ما توقف عليه
تأثير القدم في الحادث شرط حادث مقارناً للاحداث الى القدم كتحقق الارادة عندنا
والحركات والاصناف عند الفلاسفة فكون القدم بالزمان لذات الفاعل ولا تراعى فيه لالتفائل
المستجيب جميع جهات التأثير فان قيل لفرقة قاضيه بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد
وجودها وجود المعلول اما مقارناً للايجاد او متأخر عنه فكون متأخر عن وجود العلة
قلنا كون الاجاد بعد وجود العلة المستجيب جميع ما يتوقف عليه التأثير بعده في زمانه ممنوع
ولا يجوز بقا المعلول بعد اي منه الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل بحسب تقدم المعلول وهذا
الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الماضية غير المعد من الماهية والصورة والشرط وعدم
المانع والي هذا اشار بقوله وان جازي المعقبات الماهية والصورة فلا شبهة في ان المعلول
لا يثبت بعدهما لاستتار الكل باستتار جزءيه بوجهه واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يثبت ايضا
المعلول بعد لان الامكان متحقق في جميع الزمان فوجب ان يتحقق تعلوله اليه في احواله
الى المؤثر في جميع الزمان ايضا فيكون المعلول ايضا في جميع الاوقات مقارناً الى ذات
المؤثر وما يتوقف عليه تأثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال في وقت فتم
زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيقول وجوده ايضا لا يتحقق المحتاج بدون
الحاجة اليه والامكن محتاجاً اليه واما المعد فلان كان احتياجه للمعلول اليه من حيث عدمه

اقول

فيه

فقد علمنا ان كل ما يتوقف على امره لا يكون له وجود مستقل بل هو موجود في ذاته

الطارى على وجوده مستقيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعدال وجود
 المعلول وعيان الصفة بل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بان يكون الامكان العام ولا
 منافاة بينه وبين الوجوب وانما اضار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز ودعم بعضه ان المعد
 الجيد عيب انعدامه ليحصل المعد الترتيب فلا يجوز ان يجمع وجود المعلول بخلاف
 المعد الترتيب فانه يجوز ان يجمع والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان
 يجمع المعلول لان ملزوم الاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات
 وشي من مراتبها لا يجوز ان يجمعها واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته
 الى علة ما لا الى العلة الموحدة له او لا حتى يعدم بانعدامه وقيل الجواب ان يكون للمعلول
 واحد علان مستقلا على البديل فاذا اوجدته احداهما ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان
 انعدام الاول فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علة المستقلة والزم انما قاهر
 على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البديل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول
 الجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون كل واحد منهما بحيث لو
 وجدت هي ابتدا وجد ذلك المعلول الثم وما ان يوجد احدهما تنبأ بالآخر فوجد المعلول ثم
 سقم هذه العلة ويوجد الاخرى فيكون مستقلا لان المعلول الثم انعدم بانعدام الاول ثم
 وجد بايجاد الثانية لزم إعادة المعدوم وان لم يقدم كان اصل الوجود حاصله بايجاد
 الثانية لزم إعادة المعدوم وان لم يقدم كان اصل الوجود الاول في كانت الاخرى علة
 مستقلة يجب ان يكون معينة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان
 يقال انما يتبين بقاء الوجود الحاصل بالعلم الاول اذ يلزم ان يكون علة مستقلة والمقدور خلافه
 فظهر ان المستقلين المذكورين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احدهما استحال وجود الاخرى بقدر
 وان امكن ان يوجد بطل الاول ابتدا فان قلت ما ذكرته انما يتم في تقدير العلة الفاعلية اذ لا بد
 لكل واحد من الفاعلين من تأثير دون تقدير الشرط مع وحده الفاعل اذ جاز ان يتوقف تأثير على
 احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تأثير على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شي منها شروطا فلا
 تعدد في الشرط وان توقف تأثير على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التأثير المشروط
 بخصوصية الآخر تأثيرا آخر ديم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التأثير فانه
 اذا كان المانع ركنا من اثنين متغايرين انتفا احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا
 كان التأثير متوقفا على خصوصية احدهما العامين زال بزواله ذلك لعدم وجوده فيكون التأثير المتوقف
 على خصوصية عدم الآخر تأثيرا آخر **اقول** وفيه نظر اما اوله فلا يخفى ان المعلول لم
 يعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد علة ثالثة واستمر وجود المعلول
 بهذا السبب قوله وان لم يقدم كان اصل الوجود حاصله قلنا ان اراد باصل الوجود الحاصل

اول هذه اقل منه نظره في هذا الكلام انما
 يصح ان يقال ان وجود المعدال وجود المعد
 وليس كذلك بل انما يستفاد من الكلام ان
 المعدل المعد في قوله لا بد له من علة وان جاز
 في المعد وان وجب في المعد يعني ان وجب بقاء
 المعدل المعد في ذلك المعنى يعني ان المعدل
 يجب وجود المعدل بعد المعد لان العلة تتم
 بانعدامه فكان في العادة ان يقول وان
 وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب
 ما ذكره صم
 لو احدثت علة مستقلة على
 سبيل البديل فمتى ما اجتمع بان
 يكون
 مع

الوجود

للمعلول في الزمان السابق بخلاف ان العلة الثانية لا بعينه واستقلالها لا يقتضي ذلك وان
 اراد باصل الوجود نفس الوجود ام من ان يكون في الزمان السابق او غير خيار انما يفيد وجود
 المعلول لكن في الزمان الذي هو زمان العلة الثانية قوله لم يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان
 وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان
 السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعل هذا يكون فاية العلة الثانية وجود المعلول
 في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا يعني البقاء الاضافا لعلته الثانية فبقي وجود
 المعلول الحاصل بالعلم الاول فلم يكن مستقلة لاننا نقول العلة الثانية بعينه نفس الوجود من غير
 اشتراط ان يكون في الزمان الثاني لاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى
 بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي العلتين زمان اخر لزم استمرار وجود المعلول صا رايضا
 وذلك لا ينافي استقلال العلة وانما ثانيا فلا نقول يجوز ان يكون للمعلول واحد علان
 بعينه احدهما اصل الوجود وفي ان انعدامه توجد علة اخرى بعينه بقاء الوجود الحاصل بالعلم الاول
 قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا يمتنع كونها مستقلة اذ المطلوب ان ثبت جواز
 بقاء المعلول بعد انعدام علية وباني وجهه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع إعادة المقدور
 وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بطل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاول ثم وجد بايجاد الثانية
 لزم إعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاول نبت ما ادعينا سقط هذا الاعتراض وانما رايضا فلان
 قوله اذا توقف تأثير على احدها لا بعينه لم يكن خصوص شي منها شروطا فلا تعدد في الشرط وان توقف
 تأثير على احدها بخصوصه زال بزواله ويكون التأثير المشروط خصوصية الآخر تأثيرا آخر لو لم
 على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون
 لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البديل متغايرتان الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث
 لو وجدت هي ابتدا وجد ذلك المعلول الثم فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احدهما
 لا بعينه فلا يكون خصوص شي منها علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع
 ان يوجد المعلول الا بوجودهما فلا يكون الاخرى علة هذا علة داخل مع العلة المتماثلة اذ السر
 يترك خصوص شي منها شروطا فلا تعدد في الشرط وما ظهر من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول
 يبقى بعد علة فقد عرفت ان سببه الحاصل انما هو علة حقيقته كذلك ما يقال لا شك ان الابد له مدخل
 في وجود الابن فتوما فاعل لوجوده او شرط له ان الابن يبقى بعد الابد وكذا التارعة فاعلية
 او شرط لكونه الا المسخ في بقاء النخوة بعد ما يبطل ما ادعيت من ان المعلول لا يجوز ان يبقى
 بعد العلة فان الابد بارادة محضته وحرك معينة علة فاعلية او شرط تتم به العلة الناقصة لحركة التي
 وحركه المبني على حصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع انور يتجدد هناك علة لاستمراره لقول
 الصوة الانسانية فتفيض ملكة تلك الصور من المبدأ الفاض فتعقوبه انما نادى بقاءه انما له علة اخرى

وجود

عنه

سند

غير الآب فلذلك جاز بقاء بعبه وكذلك النار بجاذبيتها لما بعد مادته لتقول التحوته فينبض
 النخونه عليها من البذا مع وحدته بعد المعلول القابل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفه
 ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز منه الحكم ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقوتهم
 ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوان في القابل المختار كلاهما متفق عليه وانما التراجع بينهم في ان
 البذا الاول موجب او معتاد وانما ان القابل المختار اذا اعتد دارادته او تعللها فلا يكون واحدا من
 المتكلمين كان قارحا عما غنى بصدده اوفيه كثر باعتبار تعدد ارادته او تعللها فلا يكون واحدا من
 كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان ذاك لا فيه ومتاز عافيه ايضا اجماع الحكماء بوجوه
 الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لغيره كاش مصدرا لغيره بصدده ذاك فان كل منها نفس
 الواحد الحقيقي كان لا مرد واحد حقيقيا محتملان وان دخل فيه واحد منها لم يتركبه فلم يكن واحدا
 ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لم التسلسل في الخارج لان المصدريه
 الخارجيه لا يمكن ان تستدل في غير الواحد الحقيقي واللام يمكن هو وحدته مصدرا والمقدر خلافا
 فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدريه وتقل الكلام الى المصدريه المصدريه حتى يتسلسل وايضا
 تان بالنقض ونقضى ان لو تم هذا الال ليل لم يمسك فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي
 شي مصدريه لذلك التي امر مقابله لكن منه شبهه بينهما وبين غيرهما فاما داخل فيه ويلزم
 تركه او خارج عنه معلول له لما شرنا فتقل الكلام الى مصدرينهما حتى يلزم التسلسل او نقول
 ان الصادر هناك شين احدهما ذلك الذي القادر عن الواحد والثاني مصدريه لذلك الذي
 لا شيء واحد وهو مناف لما اذعيت من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة فان بالجل وهو ان
 المصدريه امر اعتباري فيستغنى عن المصدر قل لا بد ان يكون للعله خصوصيه مع المعلول باعتبارها
 بصدور معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصيه مع غيره اذ لو لم يكن اقتضاها لهذا
 المعلول بادل من اقتضاها لما عداه فلا تصور صدر عنه فاذا فرضنا مثلا ان الماصد عنه
 البروده فلا بد ان يكون له مع البروده خصوصيه لا يكون له مع غيرها وعجب ذلك صدور
 البروده عنه دون الحوان وبغيرها وبما الحقيقة تلك الخصوصيه هي المصدريه فكون وجوده
 قطعيا ومتقدمه على المعلول جرم ما يعبرون عن تلك الخصوصيه بالمصدريه تان وبالصدور
 اخري وتكون العلة بحيث يجب هذا المعلول ثم نالته وذلك لصيق العيان عما هو المقصود
 في هذا المقام حتى ان الخصوصيه ايضا تنجيه على الاشكال بانها اضافيه لكن لم يتصور مفهومها
 الاضافي بل اراد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له ذلك
 مع غيره وتبين الخلاقي هذا لالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز ما لا يمكن فانه قد منع
 وهو ظاهر والنقص ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريه بالمعنى المذكور عين
 ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدرين متغايرين لا يمكن ان يكون كلاهما

اولا
 بعبه
 والنار
 بجاذبيتها
 لما بعد مادته
 لتقول التحوته
 فينبض
 النخونه
 عليها من
 البذا مع
 وحدته
 بعد المعلول
 القابل اذا
 كان واحدا
 في ذاته
 ولم يكن له
 صفه
 ولم يكن
 فعله مشروطا
 بامر لم
 يجز منه
 الحكم ان
 يصدر عنه
 اكثر من
 واحد
 خلافا
 لاكثر
 المتكلمين
 وقوتهم
 ان عدم
 جواز ذلك
 في الموجب
 بالذات
 وجوان
 في القابل
 المختار
 كلاهما
 متفق
 عليه
 وانما
 التراجع
 بينهم
 في ان
 البذا
 الاول
 موجب
 او معتاد
 وانما ان
 القابل
 المختار
 اذا
 اعتد
 دارادته
 او تعللها
 فلا يكون
 واحدا
 من
 المتكلمين
 كان قارحا
 عما غنى
 بصدده
 اوفيه
 كثر
 باعتبار
 تعدد
 ارادته
 او تعللها
 فلا يكون
 واحدا
 من
 كل
 الوجوه
 فان تصور
 ان لا يكون
 فيه تعدد
 بوجه كان
 ذاك لا فيه
 ومتاز عافيه
 ايضا اجماع
 الحكماء
 بوجوه
 الاول
 لو كان
 الواحد
 الحقيقي
 مصدرا
 لغيره
 كاش
 مصدرا
 لغيره
 بصدده
 ذاك فان
 كل منها
 نفس
 الواحد
 الحقيقي
 كان لا
 مرد واحد
 حقيقيا
 محتملان
 وان دخل
 فيه واحد
 منها لم
 يتركبه
 فلم يكن
 واحدا
 ما فرضناه
 واحدا وان
 خرجا او
 خرج احدهما
 وكان الاخر
 عينا لم
 التسلسل
 في الخارج
 لان المصدريه
 الخارجيه
 لا يمكن
 ان تستدل
 في غير
 الواحد
 الحقيقي
 واللام
 يمكن
 هو وحدته
 مصدرا
 والمقدر
 خلافا
 فيكون
 الواحد
 الحقيقي
 مصدرا
 لتلك
 المصدريه
 وتقل
 الكلام
 الى
 المصدريه
 المصدريه
 حتى
 يتسلسل
 وايضا
 تان
 بالنقض
 ونقضى
 ان لو
 تم هذا
 الال
 ليل
 لم يمسك
 فانا
 نقول
 لو صدر
 عن
 الواحد
 الحقيقي
 شي
 مصدريه
 لذلك
 التي امر
 مقابله
 لكن
 منه
 شبهه
 بينهما
 وبين
 غيرهما
 فاما
 داخل
 فيه
 ويلزم
 تركه
 او
 خارج
 عنه
 معلول
 له
 لما
 شرنا
 فتقل
 الكلام
 الى
 مصدرين
 هما
 حتى
 يلزم
 التسلسل
 او نقول
 ان
 الصادر
 هناك
 شين
 احدهما
 ذلك
 الذي
 القادر
 عن
 الواحد
 والثاني
 مصدريه
 لذلك
 الذي
 لا شيء
 واحد
 وهو
 مناف
 لما
 اذعيت
 من
 اتحاد
 المعلول
 عند
 اتحاد
 العلة
 فان
 بالجل
 وهو ان
 المصدريه
 امر
 اعتباري
 فيستغنى
 عن
 المصدر
 قل لا بد
 ان يكون
 للعله
 خصوصيه
 مع
 المعلول
 باعتبارها
 بصدور
 معلولها
 المعين
 لا يكون
 لها تلك
 الخصوصيه
 مع
 غيره
 اذ لو لم
 يكن
 اقتضاها
 لهذا
 المعلول
 بادل
 من
 اقتضاها
 لما عداه
 فلا تصور
 صدر عنه
 فاذا فرضنا
 مثلا ان
 الماصد
 عنه
 البروده
 فلا بد
 ان يكون
 له مع
 البروده
 خصوصيه
 لا يكون
 له مع
 غيرها
 وعجب ذلك
 صدور
 البروده
 عنه
 دون
 الحوان
 وبغيرها
 وبما الحقيقة
 تلك
 الخصوصيه
 هي
 المصدريه
 فكون
 وجوده
 قطعيا
 ومتقدمه
 على
 المعلول
 جرم ما
 يعبرون
 عن تلك
 الخصوصيه
 بالمصدريه
 تان وبالصدور
 اخري
 وتكون
 العلة
 بحيث
 يجب
 هذا
 المعلول
 ثم نالته
 وذلك
 لصيق
 العيان
 عما هو
 المقصود
 في هذا
 المقام
 حتى ان
 الخصوصيه
 ايضا تنجيه
 على
 الاشكال
 بانها
 اضافيه
 لكن لم
 يتصور
 مفهومها
 الاضافي
 بل اراد
 امر
 مخصوص
 له ارتباط
 وتعلق
 واختصاص
 بالمعلول
 المخصوص
 لا يكون
 له ذلك
 مع غيره
 وتبين
 الخلاقي
 هذا
 لالفاظ
 على ذلك
 المعنى
 المراد
 بطريق
 التجوز
 ما لا
 يمكن
 فانه قد
 منع
 وهو
 ظاهر
 والنقص
 ايضا فان
 المعلول
 اذا كان
 واحدا
 يكون
 مصدريه
 بالمعنى
 المذكور
 عين
 ذات
 المصدر
 بخلاف
 ما اذا
 تعدد
 المعلول
 فانه
 يتحقق
 مصدرين
 متغايرين
 لا يمكن
 ان يكون
 كلاهما

تبيين

لح

عن ذات المصدر لما مرنا ولا ان يكون واحدا منها داخله فيه فلزم كون احدهما لا اقل خارجا
 معلولا له وسم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات
 خصوصيه مع امور متعدده تشاركه في جهة او غير متشاركه فيها لا يكون تلك الخصوصيه لها مع غير تلك
 الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصيه
 مع كل واحد معين فلا نسلم ان وجوده قول وفي الحقيقة تلك الخصوصيه هي المصدر فكون
 وجوده قطعا قلنا ان اراد بالمصدر القابل فلا نسلم ان الخصوصيه المذكوره عينا ان يكون في الحقيقة
 ناه على سبيلهم وجودها لكونه ان يكون قابلا واحدا مع امر عيني له خصوصيه مع معلول معين
 ومع امر عيني آخر له خصوصيه مع معلول آخر فلا يكون الخصوصيه في القابل بل المجموع الماخوذه منه
 وغير غيره وان اراد بالمصدر ماله مدخل في القدر وسئل ان الخصوصيه مصدر لكن لانسم ان
 المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا ليقال اثبات المطلوب ليس متوقفا على وجود
 الخصوصيه بل كفيه تقدمه في المعلول اذ يلزم ح كثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا
 نقول لو اوجب تعدد الامور العديده كثر في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشيا
 كثيره عن شي واحد من جميع الوجوه لاستلزامه كثر في كثره بالكل لان جميع ما ياتيه مسلوب
 منه بالضرور ونما يقال من ان سلب شي عن شي امر عيني لا يتحقق العقل لا بعد تعقل مسلوب
 ومسلوب عنه بعد ماله ولا كفيه ثبوت المسلوب عنه وحده في لا يكون الواحد الحقيقي من
 حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشيا كثيره قد فزع بان الواحد الحقيقي كالموجب تعالى
 متصف بحد ذاته في الخارج بالسلب والاضافات وان لم يكن في حقيقة في الخارج ولا توقف
 ذلك الانقاف على تعقل المسلوب عنه والمسايف وانما المتوقف على تعقلها هو العلم بالانقاف
 لانفس الانقاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما
 لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في القول فانا
 لا رايانا لما يوجب البروده والنار يوجب السوجه قطعا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر
 انه كلما تعدد المعلول تعدد العلم ونعكس فكس لنقض ما قولنا كلما تعددت العلة اتخذ
 المعلول وقول المطلوب والجواب ان الاستدلال على تقاير طبيعي النار والماء انها هوب المختلف
 لا اتخذ فانا لما رايانا نار او لا برد معها كان مع الماء رايانا بالاجرمه كما كان مع النار
 علنا علفا كل منها عن الاخر انها متغايرين فورا بانا اثارا متعدده بلا علف لم يكن لنا
 الاستدلال بما في تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
 لغيره كما كان مصدرا لا ولا ليس لان لم يلزم اجتماع القيتين والجواب ان
 شئيص مصدرا هو لا مصدرا لا لا المصدريه وهذا الوجه كنه ان سينا الى بختيار
 لما طلب منه البرهان في هذا المطلوب على ان الامام العجب من يني عن في النطق ليعصه عن الضلط

٢٢

ثم سئل في مثل هذا الطلب الاعلى حتى يقع في غلط يفكك منه الصيغ ثم يعرض الكثر باعتبار
 كثر الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الواحد
 لما صدر عن العلول الاول الا واحد هو الثاني ومنه واحد هو الثالث وهم جزا فتكون الموجودات
 سلسلة واحدة ويزن في كل وجودين فرضا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بواسطة او
 بغير واسطة وهذا يخل بالضرورة ونقير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في العلول الاول
 مع وحدته كثر مجسبات والاعتبارات فانه له وجودا ووجوبا بالغير واحكاما بالذات فيصدر
 عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية
 لا يصلح علة للايمان الخارجية ولما كان ظاهرا انما ليست علة مستقلة بل شروطا وحيثيات
 تختلف باحوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كثر مثل هذه الكثر في ان يكون الواحد مصدرا
 للعلول الكثر فذات الواجب يصلح ان يحل تبدل المكات باعتبارها من كثر السلوك
 والاضافات من غير ان يحل بعض معلولاته واسطة في ذلك الحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا
 واحدا وايضا بان اللزوم والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت
 الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل عقلها يتوقف على ثبوت
 الغير كثر فلا دور **واقول** ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين
 واما الاضافة بين شيئين فلا يصور تحققها الا بعد تحققها والصفة في شرح الاضافات قد
 بين كفاية تكرر الجهات المتضمنية لاما كان صدر الكثر عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا
 فرضنا مبدا اول ولكن اصد عنه شيء واحد ولكن **ب** فهو في اول مراتب معلولاته ثم من
 الكايز ان يصدر عن **ا** توسط **ب** في ولكن **ج** وعن **ب** وحده شيء ولكن **د** فتكون في مانية
 المراتب شيان لا تقدم لاحدهما عن الآخر وان حوزا ان يصدر عن **ب** بالنظر الى شيء اخر صار
 في مانية المراتب ثلثة اشياء ثم الكايز ان يصدر عن **ب** توسط **ج** وحده شيء وجوسط **د** وحده ثاب
 وتوسط **ج** د معا ثالث وتوسط **ب** **ج** رابع وتوسط **ب** **د** خامس وتوسط **ب** **ج** **د** سادس
 وعن **ب** توسط **ج** **د** سابع وتوسط **ب** **ج** **د** ثامن وتوسط **ب** **ج** **د** **هـ** تاسع وعن **ج** وحده عاشر
 وعن **د** وحده حادي عشر وعن **ج** د معا ثاني عشر ويكون هذا كلامي ثالثه المراتب ولو
 حوزا ان يصدر عن **ا** ثلث بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق
 واحده صار مانية هذه المرتبة ايضا فاصطاعه ثم افراحا رزنا هذه المراتب جاز وجود كثر لا تحصى
 مددقا في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدا واحد
 انتم كلامه وعمل هذا الوجه يكون الجهات الموجبة لتكثير امورا موجودة لا اعتبارية كانية
 الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا لا يرد على هذا الوجه الاعتراض
 المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس في نفسه وفي الوجه النوعية لا عكس يعني ان الواحد

تخصا

فكذلك

الشخص لا يكون معلولا لعلتين تستقبل كل منهما باجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين
 الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين كونهما علة واستغناء عن كل منهما لم يكن في منهما
 علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يقتصر في التأثير الى شيء آخر وان توقف
 على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منها لم يكن شيء منها علة
 وهذا خلاف الواحد النوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلتين على معنى ان يقع بعض افراده
 بهما وبعضا بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخر وحي لا
 يلزم احتياجه شيء لا شيء واستغناء عنه بعينه واديد الامام ان العلول النوعي ان احتاج لذاته
 الى العلة المعينة امتنع استناد الي غيرها وهو كما هو وان لم يحج كان غنيا عنها لذاته
 فلا يعترض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة
 المعينة استغناء عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما وتكون الاشتا
 الى العلة المعينة لان جهة المعلول مثل من جهة تلك العلة المعينة فاما جهة الطلقة من
 جانب العلول ونفس العلة من جانب العلة واعترض صاحب المواقف بان هذا ذكر من احتياج
 المعلول الى علة ما يجب كون التعيين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج العلول الى العلة
 بعينه مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينه فيجوز ان يكون الواحد الشخص معلولا لعلتين مستقلتين
 من غير احتياج الى كل منهما بعينه لغير الحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا
 يتا في الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعي وانما حصل انه لما كان ان يكون الاستناد الى علة
 معينة ناشيا من اقتضا العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة كما ان يكون الواحد
 الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منها بعينه حتى يلزم من احتياجهما
 كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج
 لا يتا في الاجتماع لانه اذا اجتمعا لم يستغنا عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي
 هو اعم منهما فلا تم الدليل الاول وايضا قلنا ان بخاري الدليل الثاني شقار ابعاد هو ان
 توقف المعلول على احدي العلتين لا بعينه فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل فلا يلزم
 هو ايضا **واقول** ان العلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة
 منها احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل
 واحدة منها بعينه ويبلغ ما ذكرنا ولهذا اذا لم يحتج بالثواردا على سبيل الدليل اما ابتداء
 ارجل المقاب لا يلزم صدور والمعين بالعللة على تقدير وجوده كل واحد منهما اما في المرحول
 ح دون التي لم توجد بعد لوجوده ثم انعدت هذا وانما ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة
 والاستغناء عنها ايضا لانها انما يكونان للوجود الكايزي فان استغنا شيء عن العلة معناه ان يوجد
 بدون احتياجه اليها ان لا يوجد به دنا لا لا يكون وجوده لا يصفه شيء منها والقياس لا يوجد لها

في الخارج انما الموجود فيه اشخاصا وتقول المصنف ان الواحد النوع يكون له علل متعددة ليس
معناه ان الطبيعة النوعية الواحد يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة
النوع يكون لها علل متعددة بان تقع بعضها بهذه وتقصه بتلك والنسبان اي الحقيقة المعلولة من
توابع المعقولات لا شك في انها من الامور الاعتبارية والالهي السلسل واما انها من المصنوعات
فيه بحث يعرف بالماثل وبينها مقابلة الضائف وقد جتبعان في شي واحد بالنسبة الى اثنين
يعني قد يكون شي علة لآخر معلولا لآخر كما لعلل المتوسطة ولا ينبغي ان يكون في العلة والمعلول
فيها اي في العلية والمعلولة اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بعين ولا المعلول علة
لعلله كذلك وهذا الغيبان متلازمان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر ليلا على بطلانه
كاستدلاله بطلان السلسل فكأنه يدعي بطلانه كاذبا ليه الامام الرازي واستدل بان العلة
متقدمة على المعلول فلو كان الذي علة لعلته لكان متقدما على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه
برمتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات فحينئذ معنى التقدم
بالذات ان ينسب العلية كان فلو كان لزم تقدم التي على علة جارية مجرى قولك لزم علة التي لعلته
وهو عين المنازع فيه بحسب الذي وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا ورا المذكور
فلا بد من تصويره اذ ان لم يقرب اقامة الدليل عليه ثانيا من ذلك المعنى في المتأخرين اذ لا يصح
هناك للتقدم معنى سوى العلية وان لم يفهموا سواها فلا فاسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة
قال فالاول ان يقال كل واحد منها على تقدير الدور منتقوا الى الآخر المنتقوا اليه اي الى ذلك
الواحد فليعلم ان افتقار كل واحد الى نفسه وانه حال اذا افتقار نسبة لانتقورين الشئين
ثم قال والاقوي ان يقال نسبة المنتقوا الى المنتقوا بالوجوب لان العلة المتقدمة ستقدم
معلولا معينا ونسبة المنتقوا الى المنتقوا بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة
بل علة ما هو معنى الوجوب والامكان متساويان وانما كان هذا اقوي من ذلك الاول لان تحقق
النسبة كقيمة التقدير الاعتباري **واقول** فيه علة لانه جاز ان يكون لكل من الشئين جثمان
متناسبا لثان مختلفان الوجوب والامكان واكواب علة بانه اذا اختلف الوجه لم يكون
فما نحن بصدد ابطاله اذ كلامنا وابطال الدور ولا دور اللاح اتحاد الجهة ليس بشي لان الدور
هو ان يكون الذي منتقرا او منتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة فبعد تحقق الدور يكون الشئ
منتقرا ومنتقرا اليه من جهة واحدة لا متدح في ذلك ان ترتب على كونه منتقرا صفة له ذلك الشئ
وعلى كونه منتقرا اليه صفة اخرى متمايزة للاول كما في غير صدره فان منشأ احدى البصير هو كونه
منتقرا اليه واعترض عليه القاضي الاموي بانه ان اراد بالانتقار في الدليل الرضي عند امتناع
الاشكال مطلقا قد يتماثل هذا المعنى من الزاكنين يجوز ان يقع اشكال كل من الشئين عن
الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تماثل هذا المعنى غير العلة والمعلول

سلفا

الانتقار

الامتناع اشكال كل منها عن نفسه ولا يحذور فيه وان اراد بالانتقار امتناع الاشكال
مع نعتا لثاخر اي تاخر المنتقرا الى المنتقرا اليه كما في الاخر كما جاز من الشبه في التقدم بعينه
او بقول جاز ان اردت بتاخر المعلول في المعلولة كان قولك كل واحد منها على تقدير الدور
منتقرا الى الآخر بغير قولك كل واحد منها معلول للآخر وهذا هو عين المنازع فيه وان اردت
بمعني اخر فلا بد من تصويره وتقررنا لثمة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي والجواب
عن شكك الشبهة ان من العلة والمعلول ترتيبا بحيث يجب ان يقال كانت العلة فكان المعلول
من غير عكس فان احد الاشكال في انه يجب ان يقال تحركت اليد فتحرك الحاتم ولا يجب ان يقال تحرك
الحاتم فتحرك اليد فالضرورة هناك معنى ليجب ترتيب المعلول على العلة ما لنا ومنع من عكسه
وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما وخارجا ومنتقرا ومتوقفا فحاصل
الاستدلال انه لو كان شي علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعين اخر في ذلك بالطل ضروري
فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى الذي لا يلزم ان يكون محتاجا
الى ذلك الشئ فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والالزم مختلف الشئ عن
علة القريبة وثانها يجوز ان يكون شأن ما هو كل منها علة لوجود الاخر وما هي احدى علة
لوجود الآخر وجود الاخر علة لوجود الاول فلما اللزوم ضروري والسند من دفع لان العلة القريبة
لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود
المعلول مع عدم علة القريبة وبطلانه ظاهر وان كونه ما هيته الشئ علة لما هو علة لوجوده مع انه
ظاهر البطلان لما علم بالضرورة ان العلة الواحدة لا بد وان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس فيها
غزبية اعني الدور المفسر توقف الشئ على ما يتوقف عليه ولا يتراني مبروها في سلسلة واحدة
للا غير الزايم لان كل واحد منهما اي من تلك السلسلة متنع الحصول دون علة واجبه وذلك لكونه
مكافلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة محالة لا تتوجه وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود
والوجود على المعلول لكن الواجب بالغير متنع ايضا اي متنع الحصول ايضا لكونه مكافدا دون علة
واحدة لما تقدم فلو اعترض الموجد ذاتي الممكن لم يوجد شي منها يجب وجوده واجبه لذاته في طرف
السلسلة **اقول** من يجوز ذهاب سلسلة المكات الى غير النهاية تقول كل ما يجب بغيره وجوده
بغيره ولا ينبغي لما هو واجب بذاته فربما انه لا بد من وجوده واجبه لذاته مصادره والتطبيق
بين جملة فصلت منها اطا دنتا فيه وحله اخري افضل منها هو مبرهان التطبيق وعليه القول
في كل ما يدعي تنافيه تفريره انه لو تسلسلت العلل والعلولات الى غير النهاية حصلت هناك حلقات
احدها من معلول معين او علة معينها لاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبله بعد سنتاه
منطبق بين الجملة التي قد فصلت منها احاد متناهية والجملة الاخرى لم يفصل منها هذه الاحاد اي طبق الجزء
الاول من احدها على الجزء الاول من الاخرى وكذا تطبيق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهكذا حتى ياتي بآخر

عز

اقول

لزم تقدم الشئ على نفسه
وبعباره اخرى لم يوقف
الشئ على نفسه وبعبارة
اخرى لزم انتقاره الى نفسه

كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يتبع ولا يتصور ذلك الابان
 بوجه جز من التامة لا يكون بآية جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا يتصور
 جليا الاستمرار متناه فيلزم تنافها ايضا ضرورة ان الزايد على المتناهي متناه واعتذر باننا
 مختار ان يقع بآية كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويها فان ذلك كما يكون المتساوي
 فتكون لعدم التناهي وايضا المحال ان يلزم من المجموع اى من لاساوي العلل والمعلولات ومن فصل
 عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى ومن زعم انطباق احد هما على الاخرى على الوجه المخصوص
 فتكون المجموع عمالا ولا يلزم من ذلك استحالة شي من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد
 من جزئيه ممكن بنفسه وايضا فانه لا بد من قسوس بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنقوس الناطقة
 فانما غير متناهية من القائلين بالتطبيق ان الحقبة جارية فيهما وجانب عن الاول برعوي الضرورة في ان كل
 جلتين اما متساويتان او متفاضلتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة الانقطاع وعن الثاني بانه
 اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شي من اجزائه واجتماعها لا يخفى فلو لم بالضرورة ان ما سوى عدمه
 التامهي ليس محالا وعن المنقضى بالاعداد بآية من الاعتبارات العقلية ولا بد من الوجود من المعدودات
 الامامي متناهية وعن المنقضى بالباقيتين اعمى بالاشياء المتعاقبة الوجود كالمركبات العنكبوتية والتي
 يوجد متناهي لا يرتب بينها كالتقسيم بان المتكلمين يمتنعون على استحالة لاساويها واجبة
 برهان للتطبيق فيها وسيصح المصنف بذلك في بحث حدوث العالم والحكماء المشروطون في
 استحالة ما لا يتناهي اجتماعا في الوجود والترتيب بينها فتكون اذا كانت الاحاد موجودة متناهيا بالفعل
 وكان مبينا ترتيبا ايضا فاذا حصل الاول من احدى الجلتين بآية الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
 بآية الثاني وهكذا قسم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن وجوده في الخارج معالما يستلزم لان وقوع
 احادها بآية احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليس بمجموعة تحت الخارج في زمان اصلا
 وليس في الوجود الذهني استحالة وجودها منفصلة في الدهر ونقص من العلوم انه لا يتصور وقوع
 احاد احدى الجلتين بآية احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الدهن
 وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة مع ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول
 آية الاول كون الثاني بآية الثاني والثالث بآية الثالث وهكذا يجوز ان يقع احاد كثيرة من احادها
 آية واحد من الاخرى اللهم الا اذا احاط العقل بكل واحد من الاول واعتبر بآية واحد من الاخرى
 لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لانهاية له منغلا لا دفعه ولا يفي زمان متناه حتى تصور هناك
 تطبيق يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوجود والعقل واستوضح ما صورناه لك ستوههم
 التطبيق من جلتين متدين على الاستحوا بين اعداد اكمي فانك في الاول اذا طبقت طرف
 احد الجلتين على طرف الاخرى كان كل ذلك قسما في نوع كل جزء بآية اخر من الثاني وليس محال في اعداد
 اكمي كذلك بل لا بد في التطبيق من اعتبار متاصلا **اول** وقوع كل واحد من احاد الجملة

الاحاد والحوادث والاشياء

بوجهها

فهم

ح

الناقصة ما زنا واحدا من احاد الجملة التامة اذا كانت الجلتان متناهي لامور الممكنة وان لم يكن مبين
 احادها ترتيبا والعقل يرضى ذلك الممكن وانما حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرص
 في ملاحظة احادها منفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظة احادها لانها في التطبيق
 بل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة متى نطقا محال سواء كان منها ترتيبا او لا لان التطبيق
 باعتبار النسبتين بحيث تعدد كل واحد منها باعتبارها بوجه تنافها لوجب ازيد
 احدي النسبتين على الاخرى من حيث البت برهان آخر على استحالة التسلسل تقريبي اما
 لعل المعلول المحض من السلسلة المزمومة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ومجمل كلاسها
 الى فوقة على التقدير الاول ونقطة على التقدير الثاني متعددا باعتبار وضعي العلبة والمعلول
 لان شي من حيث انه علبة متغير لمن حيث انه معلول فحصل جلتان متغيرتان بالاعتبار
 احدهما العقل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق مبيها زيادة وصف العلبة على التقدير
 الاول وزيادة وصف المعلول على التقدير الثاني ضرورة سبق العلبة على المعلول فان كل علبة
 في التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك بخروج المعلول المحض من السلسلة بل على
 معلول على المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس العلبة المنطبقة عليه واما متغيرتان
 بحسب وضعي العلبة والمعلوليه وهذا الاعتبار يتصور انطباقا منها لكل علبة ومعلول
 منطبقين هناك علبة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شي من اراد المعلولات والافهم ان
 ينطبق معلول من تلك المعلولات على علبة ولا يكون علبة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته
 وقد عرفت جلالة فريد سلسله العلل على سلسلة المعلولات بواحد وفيه انقطاع السلسلتين
 وكذا معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علبة بل على علبة معلوله المتأخر عنها وعن ذلك المعلول
 ايضا فكل معلول وعلبة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم في قياس ما تقدم زيادة
 سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد ونقطع السلسلتان معا ولان الموروث في المجموع ان
كان بعض اجزائه كانا التي هو موروث بنفسه وعلله ولان المجموع له علبة تامة وكل جزء ليس علبة تامة
اذ الجملة لاحدها ولست تحتها لشي هو محتاج اليه لا يتناهي من تلك الجملة برهان اخر مستبين
ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت لاهل فلا غيرها ولا يخرج عنها شي من فلاحك
انه موجود ممكن اما الموروث فلا يخفى اجزائه في الموجودات معلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شي من اجزائه
واما الا سكان فلا تقفاه الى جزئيه الممكن وهو ان الجميع موجودا امكانا فوجهه بالاستقلال
اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزئيه وهو ايضا لا يستلزم كونه ذلك الجزئية لنفسه
ولعلنا بناء على ان العلبة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علبة لكل جزء منه اذ لو كانت
الوجه لبعض اجزائه شي آخر لم يوفق حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدها مستقلا والاصح وجود
الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزء لان كل جزء محتاج اليه لا يتناهي من متسلسلة السلسلة فلا

العلل او العللة المحضة اذا كان التسلسل في جانب وضع

نكته

كلم

يستقل بذاته ولا يكون ذلك الجزاء مستندا الي علمه موحده داخله في التسلسله والامتوار
 علان على حلول واحد شحني وهو خلاف المفروض لاننا قد فرضنا ان كل واحد من اقسام
 التسلسله مستندا الي اخر منها الي غير النفايه هذا خلف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزاء
 اليه في علمه داخله كان طرفا لتلك السلسله فتكون نهايته مع فروعها غير متناهيه وبما ذكرنا
 من الترتيب اذ تقدم ما قبل ان يريد بالعلمه التي لا تتم في جميع السلسله العلمه الثانيه فلا نسلم
 استحالة كونها تسلسله فان العلم الثانيه بمعنى جميع ما يحتاج اليه التي قد يكون نفس
 ذلك الشئ كايه الركنين الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها
 وكفي بهذا استحالة فلما منع وانما يلزم لو لم ينتقل الي جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان
 اراد العلم الثانيه فلا نسلم استحالة كون بعض اجزاء التسلسله وان قيل لو لم يكن كونه علمه
 لكل جزء من اجزاء التسلسله في نفسه وعلمه وهو ممتنع كذا ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب
 مستندا الي غير فاعلمه كالحجب من الترتيب لانا قد صرحنا بان الراد بالعلمه الفاعل المستقل
 بالاجزاء واما الترتيب فاعلمه المستقل ليس هو الاجزاء وحده بل فاعلمه الحجابات بل يور
 في القدمه الثانيه كل جزاء يحتاج الي علمه فلا يستقل بذاته ان احتياجه العلم اليها هو علمه لها
 موجودا لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجه اليها هو علمه لمعلولها بعينه في اجزاءه
 وعلى القدمه الثانيه بان العلم المستقل للمركب من الاجزاء الممكنه علمه لكل جزء منه انه اما ان يور
 بانها بنفسها علمه مستقله لكل جزاء حتى يكون علمه هذا الخري نفسا علمه الجزء وهذا باطل لان الركن
 قد يكون بحيث يحدث اجزاء شيئا كحجابات الترتيب وهيته الاجابيه فنقد صحت الجزاء الاول ان يوجد
 العلم المستقل التي فرضناها علمه لكل جزء لم تقدم المعلول على علمه وهو علمه البطلان
 وان وجدت لم تقدم المعلول اي الجزاء الاخر علمه المستقل بالاعاد وقد مر بطلانه واتا
 ان يرا دانا علمه لكل جزء من الركن اما بنفسها او بحسب منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها
 او كونه منها من غير انتقاد الي امر خارج عنها واذا كان المعلول الركن مرتبة الاخر كانت
 علمه المستقله ايضا مرتبة الاجزاء محدث كل جزء منه لجزئها بقا ربه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم
 والاختلاف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يبعد المطلوب اي احتياجه كون العلم المستقل للتسلسله
 جزائيا اذ من اجزاها ما يجوز ان يكون علمه هذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشئ لنفسه او لغيره
 ذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلمه والمعلوليه بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض
 الناقص عن الكل بحسب العلم المتقدم عليه بحسب الزمان حيث يبين من جانب المتأخر ولا يعبر
 عن ذلك المجموع تان لا قبل المعلول الاخر وتان بعد المعلول الاول بانه جزء من التسلسله
 تحقق السلسله عند تحققه ومع كل جزء منها فان نفسه جزء من السلسله كونه علمه المجموع
 الذي قبل ما منه من المعلول الاخر وهكذا الي كل مجموع قبله لا ينافيه فان قيل ما بعد المعلول

فيما

فيما

المحض لا يصلح علمه مستقلا بحد ذاته لانه يمكن محتاج الي علمه وهو جزء من السلسله فيحتاج
 باحتياجه السلسله ايضا الي تلك العلمه وهكذا كل مجموع يفرض فلا موحده السلسله لا يمتارنه
 من تلك العلل ولانه ليس كافيه في تحقق التسلسله بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يتبع
 في الاستقلال لان محتاجه عدم الاقتدار في الاعداد الي معلون خارج على ما عرفت وقد فرضنا ان
 علمه كل مجموع امر داخل في الامر خارج عنه وظاهره انه لا دخل لمعلوله الاخرية ايجاد فان قيل
 نحن نقول من لا بد علمه لانه لا يجوز ان يكون جزاء ما لغيره او لوجه بعض الاجزاء او لان كل جزاء يور
 فعلته اوليه بان يكون علمه للجزء لا يكونا كثيرا شيئا قلنا ممنوع بل الجزاء الذي هو ما قبل المعلول
 الاخر متعين للعلمه لان غير من الاجزاء علل بعيدة للجزء لا تستقل بايجاد الجزء بل يحتاج في ايجادها
 الي معارف خارج هو علمها القريبه على اقل الدليل من اخر وهو اننا لنسلم اقتدار الجزء المفروضه
 ليا علمه غير علل الاجزاء وانما يلزم لو كان لها وجود معارف لوجودات الاحاد المعلقة كل منها بعلمه
 وقد علمنا انما يمكن بمجرد بيان بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلمه من ان يلزم الاقتدار الي علمه
 اخري وهذا كالعشر من الرجال لا يستقل في غير علل الاجزاء وما قيل في جميع تلك العلل الموجد التي
 هي علمه موحده بالسلسله بأسرها اما ان يكون عن السلسله او داخلها او خارجة عنها يعني علمي
 فهم ان التسلسله توجد او يمكن محتاج الي علمه اخري هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك
 الامكانيات قد احتاج كل مهال علمه وبما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل من كلام قال
 عن التحصيل هذا وان قوله لان المجموع علمه ان اراد بالعلمه الثانيه جميع ما يحتاج اليه التي قد عرفت
 فساد وان اريد بها المورث بالاستقلال فحقه ان يكون متقدما على قوله ولان المورث المجموع
 لا اخره وحده اخر لو ذهب سلسله العلل ليعز الاية لم يزد عدد العلوليه على عدد العلل
 وهو باطل لان العلم والمعلوليه متضايفان تضائفا حقيقيا ومن لوازمها التساوي في الوجود
 اي اذا وجد احد من المتضامين لم يقص من وجد الآخر قطعا فلا بد من ان يوجد بازا كل واحد من الآخر
 فيكونان متساويين في العدد ضروري وحسب اللزوم ان كل علمه في السلسله فهو معلول على ما هو المفروض
 وليس كل ما هو معلول فلا علمه كالمعلول الاخر وكذا انما لو تسلسلت العلولات الي غير
 الاية لزيد عدد العلم على عدد العلوليه لان كل ما هو معلول في هذه السلسله فهو علمه من غير عكس
 كالعلم الاول وجه اخر انه لو وجدت سلسله غير متناهيه سوا كانت من العلل او العلولات فهي لاجتماع
 تشتمل على الوف فاعلمه الاول المأخوذه في اما ان يكون متاويه لعدد احادها او في مظهر الاستحالة
 لان علمه الاحاد يجب ان يكون مثل علمه الاول لان محتاجه ان اخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون هذه
 هاية الفنايه ولما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد آخ تشتمل على جملتين احدهما تسدد
 علمه الاول اما ان يكون من جانب المتأخر او من جانب المتأخر وعمل الترتيب من يلزم نشأه
 السلسله هذا خلف وان كانت السلسله غير متناهيه من احاسين يفرض منقطع فيحصل جانب منها

فيما

السلسله

ان يكون

واخرى قد مر ان العلم الاول
 على الكمال التي قد مره الاخر

متأخر في التردد اما لزوم التاخير في التقدير الاول فلان عدة الاول متناهية
 لكونها محصورة بين حاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني
 الزايد على عدة الاول على ما هو المرصود وادانته عدة الاول تهاهت السلسلة لكونها
 عبارة عن مجموع الاحاد المتتالية من شكل العدد من الاول والمتتاليات من اجل المتناهية الاخذ
 والاخذ منها بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي مقدار الزايد على عدة الاول
 تقع في جانب التاخير ويكون متناهية من غير انحصارها من طرفي السلسلة وتبدأ عدة الاول وهي ايضا
 عدة الاول تسع مائة وتسعين مرة يلزم تأخير السلسلة لتأخير اجزاء عدة واحد على ما تورد في
 التفصيلة القليلة بان هذا متناهيا لذلك اذكر او اقل بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي
 وتكرر هذه الدعوى القوية في ان كل جليتين متساويتين او غير متساويتين او متساويتين
 او متفاوتتين وسكان النسبتان الى العلوية والمعلولة وليس المراد بها العلوية والمعلولة
 مطلقا بل العلوية والمعلولة على ما يستلزم في طرفي التقيض اي في الوجود والعدم على سبيل انه
 اذا تحققت العلوية في معرض وجودي تحققت العلوية في معرض وجودي وهذا معنى كافها في الوجود
 وايضا اذا تحققت العلوية في معرض عدمي تحققت العلوية في معرض عدمي والعكس يعني اذا تحققت
 المعلولة في معرض عدمي تحققت العلوية في معرض عدمي هذا معنى كافها في العدم وذلك لا يمكن
 تأثير العدم في الوجود ويلزم من ذلك ان اذا كانت العلوية العلوية عدمية كان المعلول ايضا عدميا
 وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلوية العلوية وجودية ايضا فان ثبت ان تأثير الوجود في العدمي
 لا يجوز شيئا ادعاء تمامه لانه يلزم منه ان اذا كانت العلوية العلوية وجودية كان المعلول ايضا
 وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلوية ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما تحصل في اثباته من
 انه ان مع عدم العدم عين الوجود وان عدم العلوية على فاعليه لعدم المعلول لم يجز ان يكون
 الوجودي معلولا فاعليه لعدم العدمي الذي هو وجودي هذا خلف فلو رد بان يجوز ان يكون الوجودي
 الذي هو عدة فاعليه لعدم هو الواجب ولا يصح له عدم حتى يلزم ان يكون عدة للوجودي وكذا ما
 قيل لو لم يكن المعلول الوجودي وجوديا لكان عدميا ولكنه ذلك العدمي لا يلزم من عدمه وجوده
 او الوجود لا يضر الا من وجوده فعدم تلك العلوية عدة لانه كما تقدم لان عدم العلوية لعدم المعلول
 وقد فرض ان الوجودي عدة لانه ليس كذلك العدمي فيؤاد علان في المعلول وادمره بان من يجوز ان لا
 يكون للعدة علما ليس من الجبر ان يكون لكل مكن عدة موجهة اذ من تلك الماوية على الوجود اذ لا بد
 ولو سلم مجز ان يكون عليه واجب الوجه لا يقال فيلزم ان يكون معلولا ايضا وجود الوجود عليه كوا
 ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والمعلول والفعل متساويان مع ايجاد النسبة لقافي
 لا يشبه قال الحكم البسيط الحقيقي الذي لا يتقدم فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون صدرا لا بد
 له وهو على ذلك استيعاف الواحد بصفات متبعية زائدة على ذاته على ما قولنا الاشاعت

ونفسه

متاخر في التقدير الثاني فلان الجملة التي هي مقدار الزايد على عدة الاول

العلوية في معرض وجودي والعكس
 يعني اذا تحققت العلوية في معرض وجودي

اول

واستدلوا على ذلك بان القول والفعل متساويان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة
 القول بان يكون نسبة الفعل واقعة من النسبتين الذين وقع نسبة القول بينهما وذلك لتساوي
 لازمهما اعني الوجوب اللان للمعلول والامكان اللان للمقول فان الفاعل للشيء عند وجوده ووجود
 المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المفعول بل مكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد
 ان الفاعل اذا استجمع شرائط تاشين وارتنع هو نفسه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجوده
 بالمعلول فيه فكذلك نقول ان القابل اذا اجتمع فيه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجوده
 بالمفعول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل عدة لا يجب معه وجود المفعول ولا يرد عليه ذلك انقول
 ان الفاعل عدة لا يجب معه وجود المفعول ولا يرد عليه ذلك ايضا وكواب عن ذلك ان الفاعل
 يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موصوفا للمفعول من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله
 واجبا من حيث انه قابل في شيء من الصور بالفعل وحده فوجب في الجملة والقول لا يوجب اضلا
 فلو اجتمع في شيئين جهة واحدة لم يكن الوجوب واقعا من تلك الجهة وهو حال مدحوع
 ان احاط الوجوب انما هو من جهة الفاعلية هذه الجهة واشتاع الوجوب انما هو من جهة القابلية
 كما صرح به ايضا فاما كان الوجوب واقعا للبيان من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية
 والقابلية ولا يخدو في ذلك وعجب المخالفة بين العلوية والمعلولة ان كان المعلول محتاجا الى ان يكون
 العلوية والاعلاية يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلوية في ذاته ولهيته يجب ان يكون ماهية حالته
 لماهية العلوية والالزم ان يكون ماهية المعلول محتاجا الى نفسه وان حاله وان كان محتاجا الى العلوية في
 شخصه لا ينعى نوعه وماهية جاز ان يتفق في الماهية وان يختلف فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين
 على المصالح يعني اذا كان شيء علوية لآخر وكان هناك شيء ثالث مطع لعل الفاعل فانه لا يجب ان
 يكون ذلك المصالح فاعلا لذلك الآخر بل لا يجوز ذلك لا متاع ان يكون شيء واحد فاعلا في مرتبة واحدة
 وكذا الحال في صاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعل ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت
 علتهما لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصرات عدة ذاتية لشخص آخر والامتناع الاشخاص
 يعني لو كان الشخص من العنصرات حسب ذاته وماهية علوية لآخر فالزم ان يكون كل شخص عدة لآخر متساويا
 لا متماثلة على شكل الماهية ولزم لانها في اشخاص العنصرات مرتبة متساوية معا وفيه نظر لانا لانتم
 انه يلزم ان يكون كل شخص عدة لآخر وانما اللان ان يكون كل شخص من اشخاص العنصرات لاشتماله
 على الماهية العنصرية عدة لذلك الشخص لآخر المعلول فرضا واستغناء عنه يعني دليل آخر
 على ان العنصرات ليست عللا ذاتية بعضها لبعض فترى ان العنصرات ليس بعضها اول بان يكون عدة ذاتية لبعضها
 من غير ما بل قلنا في ذلك شيئا فيسفي ما فرضناه عدة بغير ذلك المفروض هذا خلف وفيه نظر لان شيئا العلوية
 الذاتية على ما تقرر ان يكون عدة لماهية وحقيقة ان يكون العلوية في الماهية بحيث لا يكون مخصوصة بالانفراد
 مدخل في تلك العلوية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغناءه عن خصوصية فرد فرد وعدم تقدمه دليل آخر

اول

كما صرح به

معلول فافضاه

تقرر ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر من تلك العناصر بل ان
 يتقدم بالذات على شخص آخر ومما خضع له وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدما بالذات
 على العلول وفيه نظر لان مكان فرض التقدم لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وان كان التقدم
 والماخرب بحسب نفس الامر ولتكاثرها دليل آخر تقرر ان الشخص من العناصر يكون في شخص آخر في
 ان احداهما ليس اولى بان يكون علة الآخر من العكس والتكافؤ لا يكون احدهما علة للآخر ويرد عليه
 وعلى الدليلين الاول والثاني ان مبنية على ان الشخص من العناصر هو نفسا وبه بحسب الماهية ولتكاثر احدهما
 مع عدم صاحبه دليل آخر تقرر ان كل شخص من العناصر هو موجودان سمي بعدم شخص آخر والعلول
 لا يجوز ان يقي بحدته وفيه نظرون عليه هذا الحكم منوعة والاستقرار في تقدير التسليم
 لا يندب ذلك والاستقلال الناقص لا يفيد نقسا والعقل منها لا يتصور جزئيا لتخصيص
 به الفعل وشوق ارادة ثم حركة من الفعلات لتقع في الفعل اثنان الى مادي الانفعال الاختارتي
 المنسوب الى النفس الحية انية وهي اربعة مرتبة اعم من الانفعال هو التصور الجزئي للنفس الملام
 او الهامي تصور مطابق او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي
 يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يتبع بجزئي خاص ولا يلزم ترجيح احد الامور
 المتبادر على الباقي وفيه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينبعث الى شوق غوطلب
 انما ينبعث عن ادراك الملام في الذي ادراكا مطابقا او غير مطابق وتيسره
 شوقه الى شوق بخود في علة انما ينبعث من ادراكه في الشيء المكون والصار ويسمى
 عسبا وفيه الاجماع السمي بالارادة وذلك على معاريفه للشوق كون الانسان يريد التناول
 ما يشتهي كما في الدوا البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختارتي قد يقع بلا سابقة شوق بالفعل
 بانما دلي لا في الاختارتي اربعة بناء على الاغلب ويمر مرير لتناول ما يشتهي كما اذا منع
 مانع من جبا اوجبه وعند وجود الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك الذي يتساوي نسبتها
 على القادر عليها وله الترتيب من القوة المنبهة الفعلات الحركة للاعطاء هذا وقد قيل لو
 كان المعتبر في صدق الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدوران في صورته من حيث انه يمنع من وقوع
 الشرط توقف على وجود لا ما قيل وجود السواد المعين مثلا لا يتصور الاسودا واقعا
 في هذا العمل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد هذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الاكتمال
 واما تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانع من الرض لا يشترط فلا يحصل الابد وجوده
 ولو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان ذرا واجاب المصنف بان ادراك الجزئي قبل وجوده
 على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج من حيث حصوله في الخيال ايضا متبادرا
 حصوله في الخارج ولا يلزم الدوران والحركة الى مكان متبع اراد عسبا اي بحسب تلك الارادة
 وجزئيات تلك الحركات تتبع تحولات وارادات جزئية اثنان الى جواب سوال رهاورد فيقال

وصوله الى الخارج

الحركة

الحركة على سببه فكيف نفسا اراده متعلقة بقطع جميع ما شيع من تصور الحركة عليها مع انها
 مشتملة على حدود متقطعة المتحرك من غير ان يتصورها محصورة ومتعلق ارادته بالحركة
 اليها وحركة عليها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة بأسرها كما فيه جرح
 حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادق عنها لا
 لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية
 توقف على وجود الارادة الجزئية ببيان ذلك ان المتحرك على سببه تحله او لا وينبعث منه
 ارادة كلية متعلقة بقطع جميع ثم انه تخيل حد جزئيا من حدوده وينبعث من تحله ارادة
 جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقعه بينه وبين ذلك الحجة وبعد قطعه اياه تخيل حدا
 آخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيلة تحدا آخر بعد انقطعت
 حركته ولم تجزا ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقعا فكل جزء من اجزا المسافة متعلق
 به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية ترتب عليها الحركة على ذلك الجزئية التحولات والارادة
 مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيا ولا يقتضي كونها كلية كذلك
 استمرار التحولات والارادات هكذا متحدة متفرقة لا يمنع جزئيا ولا يقتضي كونها جملة
 بان التحولات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية لا جملتها من علة حادثة جزئية والحكام
 بها كالحكام في الاول للتسلسل ثم ان كل التسلسل ان كان فعه فالحال ان كان السابق عليه للاحق
 تان ايضا محالا لان السابق لعدم حال حصول اللاحق والمعدم لا يكون علة للوجود وان
 اجاب بقوله كقول السابق من هذه التحولات علة للسابق من تلك الارادات المعه حصول تحولات
 وارادات لغوي يعني ان السابق علة للاحق فلا محذور في انعدام حال حصول اللاحق لان
 العمل المعه يجب ان لا يجمع العلول على ما ترخصته ثم اعترض بان الانسان يجد من
 نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على سببه لترسخ مثلا انه يقصد ثوبا ويتوجه اليه
 المايع مع دونه عن المحذور الواقعة في اثباتها اما الفعلة عما ولاشغال نفسه بشاغل من خوف
 اذ مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون يحمل كل واحد من المحذور التي تعرض له المسافة
 او حمل بعضها دون بعض والاول يقتضي تصورا غير شافية مرات شافية لان المسافة متصلة الى
 غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي لا تنهاهي شانه ذلك لكن كل عاقل يحذر نفسه
 عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني بوجوب فواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء
 من اجزاها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلاها لا يلزم الترجيع لا مرجح وايضا لا يكون
 تح التحولات والارادات متصلا كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل
 السؤال بعض المحققين بان الوحدة في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة
 وبما يتيقن ذلك ببيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد يخفى من مبدأ المسافة الى سببها فيمكن

غيره

فلا يحيل المسافة بسرهما اجمالا وادارة متعلقة بالحركة على ولا حاجة الى تحيل الحدود
المفروضة على وجه القصد الى خصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة
جزئية فلا بد من الحركة على مسافة متضا على القاعدة القليلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور
وارادة جزئين وما ذكر هذا السيل يبي على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا انما يجب به عن سواله
وما عترض به على الجواب ايضا لكل ساقط وتلك القاعدة مستندة بشرط في صدق التأثير على
المقارن للوضع قال الحكماء يشترط في ان صدق على المقارن للآن اعني الصور والاعراض
المقارنة لما انه موثر بوضع خاص جيبه وبين ما يؤثر هو في لاد الصور والاعراض المقارنة فواما
بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامه لصدور بواسطه تلك المادة فتكون مشاركة في الوضع
ولذلك فان لا لا ينشأ اي شيء انفق بل ما كان ملائما جرمها والنسب لا ينفك كل شيء انفق بل
ما كان متماثل الجرم ما عترض بانه ان اراد بواسطة المادة توقف العقل على عتق المادة فكذلك سلم
لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقفة على فتوقف فعله ايضا على بالضرورة لكن لا يلزم
من ذلك اشتراط الوضع في التأثير وان اراد بها ان لو صفها من خلاصة تأثيرها فذلك ممنوع
فان المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرى مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادي
مصدرا له بالمادة موثرا لخصوصية ذاته في المحال فلا يكون للوضع مدخل في تأثيره وان كان
حال في المادة متقارنا للوضع واي فرق بين التأثير والتاثير في ذلك وايضا فان النفس الناطقة
تتاثر بما رتب في قواها المحيطة والمؤثرة فانه يحصل لها بواسطه اعراض تنسبها كالغضب
والفرح وغيرهما من النفس واعراض لا وضع لها وتلك الامور المرتبة في قواها مادية ودات
او صاع وما يتاثر ان هذه معتدات للنفس وكلامنا في المور من نوع بان اقل مراتبها الاعداد
وهو تاثير ايضا والتاثير اي ويشترط في صدق التأثير على المقارن تنامي اثنان فتكون قوله
والتنامي تعطونا على قوله الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامه ان التأثير على الوضع مستلزم
للتناهي وكما المراد في المعطوف الاستلزام اللان للاشتراط بحسب المعنى والعدة والشدة التي
باعتبارها صدق التناهي وعدمه الخاص على المور بالنظر اثنان اشارة الى ان صدق التناهي
وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عاشر شأنا ان يكون متماثيا وهو عدم الدقة قبل المور نظر الى
اثنان انما يكون بحسب الدقة والعدة والشدة ليتوسطا ثبات تنامي بحسب تلك الامور الثلاثة
على اثنان ان القوى الجسدية لا توصف بالتناهي اثارها الاعجب احد تلك الامور الثلاثة على اثنان
ان القوى الجسدية لا توصف بالتناهي اثارها الاعجب احد تلك الامور الثلاثة لان التناهي واللا
تنامي يعني عدم التلك من الاعراض الذاتية الالهية فكيفه فاذا وصف المور بالتناهي واللاتناهي
نظر الى اثنان فلا بد ان يعتبر اما معدود وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانا ووج اما
ان تنامي في الزمان والكنز وهو التناهي بحسب الدقة او في المكان وهو التناهي بحسب الشدة

المورد

منوف

الم

مطلقا وذلك اعني ان المور لا يوصف
بخاص ولا تنامي اثارها

الاثار

معدود

الا
ثم ان التناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يستعمل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع
اللاتناهي بحسب الدقة والعدة وذلك اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في
الشدة كرهاء بقطع سبهم مسافة واحد محدود في ارضه مختلفة فلا شك ان التي زانها اقل
هي اشد من قوة من التي زانها اكثر ما يكون غير متماثية في الشدة فحينئذ يقع الحركة الصادقة
عنا في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للشدة فالمحركه
الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اشد من نصفها اشد واخري فلا يكون مصدر
الاولي غير متماثية في الشدة والقدر خلافه واعترض عليه بان الانتم ان قطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لاحد في بقا جواز ان يكون المفروض
محالا مستلزما لما حال آخر لان القوى تختلف باختلاف العامل ومع اتحاد المتباينات متفاوت مقابله
والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتباين الصغير والكبير في القبول فاذا اختلفت مع اتحاد المتباينات
عروض التناهي قالوا لا شك ان التاثير العشري يختلف باختلاف القابل المقصور يعني كلما كان
اكثر كان تحريف القاسر له اصنف لكون مفادته وممانعة اكثر واخري لانه انما يقارن بحسب
طبيعته وهي في الجسم الكبري اقوى من في الجسم الصغير لاشتراكه على مثل طبيعته الصغير مع الزيادة
فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوته حثا من سبب معين ثم تحريكه حثا آخر ما نلناه بحسب الطبيعة
والاكثر منه بحسب المقدار تلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لم ان تفاوتت من حيث حركه
الجسمين بان يكون حركه الاصغر اكبر من حركه الاكبر لكون المقادير فيه اقل فبالضرورة يتبين
حركه الاكبر ويلزم منه انتها حركه الاصغر لانه انما تزيد على حركه الاكبر بقدر زيان مقدار
على مقدار ان المفروض انه لا تفاوت لاندك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل يعني ان كلما
كان الجسم اعظم مقدار كانت طبيعته اقوى تحريكه واما في قول الحركة فالصغير والكبير متساويان
لان ذلك للجسمين وهي فيها على التوابع فاذا فرضنا حركه الصغير والكبير بطبع من سبب معين لزوم
التفاوت في الحثا لاختلاف القوى لان الجزي لا تقوى على ما يتوي عليه الحثا فستطع حركه الصغير
ويلزم منه انتها حركه الكبير لكونها على نسبة جسيمة ونقص الدليل اجالا بالحركات الفلكية
فانما مع عدم تناميها عند مستندة الى قوى جسيمة لما ادراكات جزئية او العقل الكلي لا
يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المتفاوتة بوساطة
نفسه الجزئية الجسدية المنطبعة في اجرامها والريمان انما قام على ان القوة لا تكون موزعة اثارا غير
متماثية لا على انما لا يكون واسطة في صدور تلك الاثار ورددانه لما جاز بقا التوابع الجسدية
مقة غير متماثية وكونها واسطة في صدور اثارها لا تنامي جازا بان يكون جازي لتلك الاثار لانها
المباشرة لتلك الحركات عند اذ كانت واسطة فليز ان يشارفا استقلالها ايضا وتفصيلا
بانه الحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاخذ التي لم يوجد فلا يصح

كان زعموا ولمسلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما حصل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور
 فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصون الحسية قد يزول عن الهيولى مع بقاها وتعلو بالضرورة
 ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه **واجب** عن ذلك بان كمال اذا لم يكن
 محتاجا الى محله في وجوده بل فيا يلزم من عوارضه كالصون الحسية فانها جوهر متغير بذاته
 تستغن في وجوده عن الهيولى ويحتاج اليها في قبول الانتقال والانفصال اللذان له فلا بد من ان
 محلها مثل هذا الكمال يجوز ان يكون محله لوجود المحل او شيئا لما قبل قوله ان الشيء لا يتخصص
 بوجوده في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا متوقع لكن لا يلزم منه الا ان توقف طول الكمال
 على وجود المحل ولا استحالة فيه اما الحال ان توقف وجود الكمال على وجود المحل المتوقف
 على وجود الكمال وليس ذلك لازم واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه
 فذلك اذ لم يخلفه بل والصون الحسية اذا زالت عن الهيولى خلفها صون اخري غلظا وعملته
 وجود الهيولى هي احد الصورتين المتشعبة المتعاقبة لا يبين وشبه الهيولى في بعضها تستغنى
 في عاين متعاقبة في والواحدة منها وتقام مقامها اخري فان قلت انهم قد ادعوا ان الصون محتاج
 في عوارضه المتشعبة الى الهيولى فلا يتصور كون المتشعبة محله لها سواء كانت متعينة او غير
 متعينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المتشعبة ههنا العوارض اللازمة للشخص التي اذا زالت
 لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي تستغنى عن شخصه كاتوهم العباد ولذلك عدوا في
 العوارض المتشعبة اسورا كلية لا تصور استتال الشخص من كمالها في الشكل للطلعين وغيرها
 من العوارض اللازمة للاشخاص والحمل المتقوم بالكال لشيء بالنسبة الى الكال فقلنا لا وبالنسبة
 الى المركب منها ما له وهذا الكال المتقوم للحمل يسمى بالنسبة الى المركب منها صون له وظاهر
 هذه العباد يوم ان الصون والمآة يعني الحلة المادية والصورية اما لطلقان على الهيولى
 والصون والحمل المتقوم بالكال ليس الا الهيولى والكال المتقوم للحمل ليس الا الصون فكذلك قد
 عرفت فيما سبق انها بعينها وغيرهما من الكواهر والاعراض التي توجد بها اثر بالفعل او بالتق وهو اعني
 الكال المتقوم للحمل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان يستقل بتقوم المحل استغنى عن عين مقوما
 له وان لم يستقل كان المجموع مقوما وكل منهما جزء للمقوم **اقول** فيه منع ظاهر
 اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بتقوم عدم التقوم وقبول المحل للحال اعني ان كان حصول الكال في المحل
 ذاتيا ولا يلزم الاستلاب ولا كان ههنا منقذان فياير لو كان القول ذاتيا للمحل لما جاز ان يتسكاكه
 من المحل قد لا يقبل شيئا لم يصرفا بل كان فان النظم لا يقبل الصورا لاشياء ثم اذا عارفت
 جينا قلنا **اجاب** ان القول اعني ان كان حصول الكمال في المحل مستترا بالاختلاف اجابا
 بل ان جميع الاحوال لكن القول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النظم للصورة
 الانسانية بعد قبول الجن لما قرب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القول بعد تلافيل القول

الصورة

فلا يكون غيره

والقول

والسبب في حصول قرب القول بعد حصول استعدادات للحمل مستفدة من الامور الخالصة
 فيه واعلم ان ما نقلناه عن الحكماء في هذا البحث كلام من فروع الهيولى والصون والصف لا كان
 متكررا كما ينبغي وكان السبب بان لا يذكر هذه الباحة او ذكرها على سبيل التبيين والاكاد ولا على
 طريق الاثبات والعاية محلة بما هيته اي بصورتها الذهنية لعلية الحلة العاوية يعني ان تصور العاوية
 محلة فاعية تكون الفاعل كاعلا او يتعلل فيصير متما على الفعل بهذا الاعتبار يكون العاوية محلة
 للفعل الذي يصدر عن الفاعل معلوله لوجودها العيني للمعلول فان وجود العاوية في الخارج يترتب
 على وجود المعلول فيه فالمتقدم يجب الوجود القليل والباقي يجب الوجود والكاوي فلا دور وهذا
 يعني قوله اول الفكر آخر الفعل فان الخارج يتصور كالمحسوس فيوجد ثم يوجد كالمحسوس عليه وهي اي العلة
 العاوية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل فعل والاختيار فلان الفاعل انما يتصور الفعل لغرض اما
 القوة المحبوبة المحركة فتقايها الوصول الى المشي الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد
 اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القرب القوة المحركة المنبهة في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو
 الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو التصور الملام او الماني فاذا ارتسم بالفعل والتفكير
 صوره في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فبدتها القوة المحركة وليس لما في ذلك وهو اي
 الوصول الى المشي قد يكون غايه للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخري لكن لا يحصل
 الا بالوصول الى المشي مثال الاول ان الانسان يتأخر عن المقام في موضع وتخييل في نفسه صورة
 موضع آخر فاستاق الى المقام فيه فحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغايته قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه
 تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخييل في نفسه صورة لغاية لصديق له فيشاق فيترك الى
 المكان الذي يصادقه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهى اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية
 بل معنى آخر لكن ينبغي بعد وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المقايمة بين غايتي القوة المحركة والشوقية
 فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المشي فالحركة باطللة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم
 تحصل هذه الحركة ما هو غاية لها والا اي ان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدأ هو التفكير
 او كذا ان كان المبدأ هو الحمل مع خلقه ومملكة نفسانية كالقوة الحسية او قصد ضروري ان كان المبدأ
 هو التخييل مع طبيعة كالتمسك او مع مراجعات المرضي او مع ذراق ان كان المبدأ هو التخييل وحده من غير
 انضمام شيء اخر اليه واثبتوا الطبيعيات غايات الحكماء قد يطلون الغاية على ما يتبادر اليه العقل وان
 لم يكن مقصودا اذا كانت غاياتها لو كان الفاعل محلا للفعل لا حلة والعاوية بهذا المعنى
 اهم من العلة العاوية وهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع لاشغورها لها ولا قصد ذكرها اثبتوا
 لانفاقيات غايات ما يتبادر اليه بالفعل ان كان مادية **قلنا** او كذا يسمى ذلك الفعل شيئا ذاتيا
 وما يتبادر اليه هو الغاية ذاتية وان كان مادية مادية **قلنا** يسمى بالفعل شيئا شائيا وما يتبادر هو
 اليه غايتة انتائية ومنهم من ذكر الانفاقيات مستلذا بان الفعل ان كان مستغنى جميع الحركات المتضمن

والا فاعية

على السرد
بالفصد

في الاعضاء فاعية اليه
الحركة وهو الوصول الى
الغاية هو غاية القوة
المحبوبة المحركة

فهم

اهم
اي سبب الانفاقيات

بعض الاعراض على احوال الجواهر كاستدلال الحركة والسكون على حدوث الاحتكام ويقطع
المادة المتناهية في زمان متناه على عدم تركها من الجواهر لانفراد الغير المتناهية الي غير ذلك
ما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر واظهر هذا بان تقريباً الجسم الطبيعي لا يثبت الا بعد معرفة
البعد والزوايا والقياسات المكنة اما ان يكون موجوداً في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه
والمراد بالكون في الموضوع هو المحل فيه اي الاختصاص بالاعتدال وهو العرض او لا يعني اولاً
بجلب الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلاً او يحل لكن لا في الموضوع وهو موضوع خروج الواجب
عن قربها كجوه حيث يصل المقسم هو المكنة وهو ما يقارن من المادة اعني المحل المتقوم باكمال
في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او يقارن عن المادة في ذاته
دون فعله وهو النفس او يقارن للمادة فاما ان يكون محلاً لجواهر اخرى وهو المادة **اقول**
في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع خزانة فالاول ان يقال او غير مقارن بول قوله او يقارن
وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التسمية او يكون حالاً في جواهر اخرى وهو الصفة او ما تركب
منها اي من الجوهريين اكمال المحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجواهر الاربعة من الجواهر
اكمال المحل والجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهري حسي فيكون مركباً من جوهريين يكون
احدهما حالاً في الآخر متوحداً ثم اوردت تقسيمها اخرى لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما
ان يكون حالاً في شيء ولا يكون والاول اما ان يكون سبباً لوجود محله وهو الصفة او لا يكون
وهو العرض والثاني اما ان يكون متجيزاً وهو الجسم او جزائياً وهو العقل او جزائياً وهو المادة
ان يكون مدبراً للجسم وهو النفس او جزائياً اولاً مدبراً ولا جزائياً منه وهو العقل او جزائياً وهو الموضوع
والمحل يتكاملان جرداً وعدمياً في العموم والخصوص فظهر ما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقاً من المحل
لما من ان المحل المستغني عن اكمال المحل قد يكون محتاجاً الى ما يحل فيه فالمادة وقد من موضع
ان تنقسم الاخر مطلقاً اعم مطلقاً من تنقسم اعم مطلقاً وكذا اكمال المحل والعرض قد شتران العرض
هو اكمال الموضوع واما المحل قد يكون لا في موضوع كالصفة فاما اكمال المحل مطلقاً من الموضوع
والعرض ما يند لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوماً بنفسه ويصدق العرض
على المحل واما جزائياً لا كلياً فانه يصدق بعض المحل عرضاً كالحركة فاما المحل للسرعة وليس يصدق
كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهرياً وكذا يصدق بعض اكمال المحل ولا يصدق كل حال
فهو عرض لما كان الصفة ويظهر من ذلك ان الجوهرياً ايضاً يصدق على المحل واما جزائياً لا كلياً
والجوهري والعرضية من ثوابي العقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الاستواع
بالاولوية والعقول لا اشتراكه عرضي اختلاف العلماء في ان الجوهري هل هو جنس لما عتده ام لا واما
الصفته ان لا يشترط جنس لما عتده من الجواهر كما ان العرض ليس جنس لما عتده من الاعراض واحبب علي
ذلك بوجه الادل ان الجوهري والعرض متوقف نسبتهما الى ما عتدهما في وسطا في لا يكونان محمولين على ما

تحتها الا بوسط فاما يحتاج في اثبات جوهريه النفس الناطقة والصورة اكمالها في الاجسام الى نظر
واستدلال وذلك لاختلافه فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير
والاصوات والالوان يحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من الجواهر والعرض جنساً لما عتده لان ذاتي
الشيء اما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصوراً بالكنه ولا يعلم ان ما ذكر من الامثلة
قد تصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وقد را امر
عارض لما خارج عن ماهيتها وهكذا الحال في سائر هذا ولو كانت الماهية متعقولة بالكنه
في هذه الامثلة امكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلاً الثاني ان معنى الجوهري والعرض كلاهما
مقول على ما عتدهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولي من بعض بالعرضية والذاتي
لا يكون مغفولاً بالتشكيك على ما هو ذاتي له وردنا بالامثلة اختلاف انواعها في حقيقة
الجوهريه والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحة
انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتياً لجميع ما عتده من الامور التي يقال هو عليها
بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتياً لشيء منها فاما ان يكون الجوهري والعرض جنساً لما عتده
من الانواع وان لم يكن جنساً لجميع ما عتده الثالث **المقول** من الجواهر امر مشترك عرضي
بالنسبة الى ما عتده وكذا العقل من العرض فاما العقل من الجواهر انه المستغني عن الموضوع ونفصل
من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المذهبين ثمة لموضوعها ما خوذ من التباين
الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر
عن جميع ما يغاير من وايضا الاستغناء امر سبلي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون
جنساً للانواع المحتملة ولي قوله والعقول منها عرضي اشار الى ان هذا الوجه اما اقيم دليلاً
على عرضية هذين المذهبين اللذين يعقلان من الجوهري والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك
انما يتم لو كان تعريف الجوهري بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديداً
لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية معنى الجوهري والعرض
بالنسبة الى ما عتدهما بل زاد عليها انها من العقولات الثانية ولم يرد في الدليل على ما استدقوا
في المشهور على عرضية هذين المذهبين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونها زائدين على ما عتدهما
لزم ان يكونا من العقولات الثانية او ليس في الجسم مثلاً امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهريه
ولا في السواد مثلاً امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية **واقول** انما ثبت بذلك
كونها امرين اعتباريين غير متماثلين في الوجود لا كونها من العقولات الثانية فانهما كما عرفت
سواء اعتباراً من عوارض الوجود الذاتي وظاهراً باعتباراً واستدل ايضاً بان الجوهري
لو كان جنساً للجواهر لكان ما يزمها لاجالة بقول علي ما هو شأن انواع المدرجة تحت جنس
تلك العقول اما ان يكون جواهر فيتمثل الكلام الي ما يميزها ويلزم التسلسل اعني ذهنا

الجوهري من جنس وكذا العرض
العرضية من جنس اول

ان المقوله

سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فلم امتناع فقل كنه الانواع الجوهرية واما
 ان يكون اعراضا فلم افتقد الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محولا على الجوهر ونفسه
 بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض فيه
 ما من ان يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم جوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر
 ان المراد بتوهم الجوهر جنس لا متعنه انه جنس لما تحته من الكمالات المحصلة النوعية لانه جنس لكل
 ما يصدق عليه من المعنويات لانه لا يمكن ان يكون جنس من اجناس حبا لكل ما يصدق عليه فان
 الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما ينز في توصفه فكيف يدعي
 كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل والاضداد
 بين الجوهر ولا يبيها وبين غيرها والمعتول من القائل بعدم وقد يطلق التقاد على البعض
 باعتبار آخر قد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في النوع ولذلك مترجوا
 بان لا تضاد بين الجوهر ولا يبيها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك
 اشتهوا التقاد بين الصور النوعية للجنس ما يقال من التقاض للجواهر فاذا اخلق التقاد انتفى
 الاجسام باسرها ففيه ان المعتول بين الاعم والعدم لا يكون صدق الا لا المتدلاية
 ان يكون وجوديا على ما ترى المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة احوال يعني يجوز ان كل اشياء
 في محل واحد سواء كانتا جوهرين كالمحول الواحد التي محلها اللون الجسمي والنوعية او عرضين
 كالجسم الواحد الذي محل فيه الشواد والحركة الاعم التام ان لا يجوز ان كل شئ في محل واحد
 لانه يلزم ارتفاع التثنية عنهما اذ لا تميز بينهما بحسب الماهية والواحدة ولا يعارض بتصفان
 بها فان اضاد احد دون المثل الاخر يعارض من مثلك العوارض موقف على امتياز عن المثل الاخر
 فلو كان امتياز به لزم الدور ولا يابورا اخرى ما ذكر لان كل امر نسبتة اليها نسبتة
 واحدة اذ لو استازت النسبتان فذلك لا امتياز اما لك الامر وهو باطل لكونه واحدا بالعرض
 واما بما هيته المتكلمين او بكونها او بعارض محل فيها وكل ذلك باطل على ما مر والجواب اننا
 نختار ان امتيازها بعارض والاضاف لا يتوقف على امتياز سابق واكاصل ان ذلك دور معيته
 كما ترى في بحث الشخص وايضا لو لم ذلك لدر على امتناع طول المتكلمين في محل واحد بطريق التقاقب
 ايضا بخلاف العكس اذ لو كان تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين
 لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يميز الواحد عن اثنين وذلك لانا لو فرضنا ان
 يكون القائم بمحلين عرضين لم يميز حال هذين العرضين لانهما لهما العرض الواحد الذي فرضناه
 قائما بمحلين فيلزم ان لا يميز بين الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون التثنية وايضا لو حار
 حصول عرض واحد في محلين لما حصل حصوله في واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا
 والتالي باطل فكله المقدم وحيث بعض القدماء من الغلاة زعموا منهم ان الترتيب قائم بالمقاربتين

من القائل بس

المتكلمين

وهو كونه واحدا بالعرض ولما
 هيته المتكلمين او بكونها او بعارض محل فيها
 هو عرض على ما ذكره في المحل

ان لا يفتقر الى

والجوار بالمقاربتين والاختلاف بالاختلاف الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف
 بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الاثر بالابوة والبنوة
 بالابن وكان متشاهدا التوهم هو تماثلها مع الاتفاق في الاسم واما هاشم ايضا من المعترلة
 زعم انه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منها حتى اذا تالف
 جسم من اجزا كثيرة قام عنده لكل فرد من متخاوين منها تاليف واحدا اما الاول فلان صعوبة
 الانتكاف بين اجزا الجسم المولف لا بد له من رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف
 وليس قائما باحدهما فقط والام يوجب صعوبة الانتكاف بينهما بل بكل واحد منهما لتكون
 وحدة احوال فيها موجبة لفسر الانتكاف بينهما واجب عنه بانه مبني على تركيب الجسم من الجواهر
 الفردية وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانتكاف الى الصاق التاليف
 المتخار لا الى عرض واحد قائم بكل منها يسمى تاليفا واما الثاني فلا بد لوقام بالترتيب خبرين
 كالثمة مثلا لا يقدم بانعدام احدا الاخر ضرورة انعدام احوال بانعدام المحل الذي هو
 جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بان لا يستلزم
 ان التاليف الباقي من الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثمة ثم لا يجوز ان يقدم ذاك ويحدث
 هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير فما قاله الفلاسف كالوحدة العشرة الواحد
 والتثنية مجموع الاضلاع الثلث المحيط بسطح والجمع بعينه معجزة الى اعطاء القيام بمجموع
 اجزائه قلنا المتعارف هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر
 لان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شئين صار بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصور
 وما ذكرنا يظهر جليا من قولنا في هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الكائنين اي
 انقسام المحل لا يستلزم انقسام احوال ولذلك انقسام احوال ايضا لا يستلزم انقسام المحل
 الانقسام فسمان احدهما الانقسام الى اجزا متباينة في الوضع اي اجزا يصح ان يقال في كل منها
 اين هو من صاحبه ويسمى اجزا متدارية وثانيها الانقسام الى اجزا غير متباينة في الوضع سواء
 كانت تخرجه كالمحول والنور او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام
 نحو مستلزم من الكائنين واما القسم الاول فظاهر ان القسم احوال لهذا الانقسام يوجب
 انقسام المحل ايضا فان انقسام الشواد مثلا الى الاجزا المتدارية توجب انقسام الجسم
 الى اجزا كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرق في الجزا الاخر من محله واما انقسام
 المحل به فهل يستلزم انقسام احوال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان احوال في محل ينقسم
 الى اجزا متباينة في الوضع ان كان حاصلا تاما في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد
 دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا تباينة في كل واحد من تلك الاجزا كان الواحد
 بالشخص لا بالاحوال محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شي من تلك الاجزا اصلا لم يكن ذلك

من ذلك احوال في شئ

الحاصل حاله في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك
الحال كان منتزعا الى اجزا متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال
في منتزعة ان حل فيه من حيث ذاته لزم انتزاعه على حساب تقسيم المحل كالشواذ الحال
في ذات الجسم وبسبب حلوله فيه حلولا سرانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنتزعة بل
من حيث هو غير منتزعة لم يلزم انتزاعه وكان حلوله فيه حلولا لا غير سراني واستدل على
ذلك بان الوحدة حاله في محلها قطعاً وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم
وشيئ منها ليس منتزعا بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حاله في محلها وليست
منتزعة بانقسامه اذ لا يمكن ان يحل في كل جزء من الاب جزء من الابوة فثبت ان الحلول في
المنتزعة لا يوجب انتزاعاً اذ لم يكن سرانياً وان الحكم بان الحال اذ لم يوجد شيء منه في شيء من
اجزاء المحل استحالة حلوله في ذلك المحل ليس دليلاً على ان يكون الحال حالاً في شيء من اجزاء ذلك
المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في المنتزعة ادعى براهمه ذلك الحكم ومنع كون الوحدة النقطة
والاضافات اموالاً موجودة في الخارج **اقول** ان البداهة لا يفرق ذلك من الامور
الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فلما جاز في الاعتباري شغل كل المحل
لا يطرئ السريان جاز في الخارج ايضاً ذلك لكن زودنا اذ انقطعنا من جسم بخروط مستدير
شلا قطعه من جانب قاعدته لزم ان نعدم النقطة التي على راسه لانعدام محله الذي هو مجموع
الخروط وحدث نقطة اخرى وكذا اذ انقطعنا جسماً كعباً بين سطحه الاعلى والاسفل لزم ان
نعدم سطحاه مع خطوطهما وتساوئهما وحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البداهة
تشهد بان شكل الاطراف باقية على حالها ولا تأثير لذلك القطع في وجودها وبعدها لا يتأثر
هذه الاطراف اموالاً اعتبارية لا تصور فيها وجود وانعدام لاننا نقول لو سلمنا انها اعتبارية
فلست من الاعتبارات المختصة بل من الاعتبارات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات
التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات تصور في الكون بعد ان لم يكن كالموجود في الشخص
بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة الشخصيات اي الرض يحتاج في شخصه الى موضوعه من وجوه
الاول انه لو لم يكن محتاجاً اليه لكان مستغنياً عنه في شخصه وهو مستغنى عنه في الوجود اما انه
لاكتفي عنه بوجه اول ان الشخص مفتقر الى الوجود فلو انقصر الرض الى موضوعه في وجوده
لزم افتقار اليه في شخصه ايضاً بالواسطة واشتغى عن الحل في الوجود والشخص لا يكون مفتقراً
اليه فلا يكون عرضاً هذا خلف **اقول** فيه نظر لاننا لا نسلم استغناء عنه في الوجود قوله
لاكتفي عنه بوجه ثانياً ان اذا عمل بوجه من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول
المشكلة وان اردت استبعاد الوجود من الفاعل لانه فذلك لا يضرنا لأن الاحتياج اعم من
الاستفادة وايضاً قوله لان الشخص مفتقر الى الوجود مجموع فانهما متلازمان من غير افتقار

لأحدهما الى الآخر الثاني ان الشخص الرض ليس لماهية ولا للوازمه والا انحصرت نوعه
في شخصه والاما علمه في الادار لان حلوله في الرض متوقف على شخصه ولا ينصل لا
يكون حالاً فيه ولا محلاً له لان نسبتته الى جميع افراد الماهية على السوية تكونه على الشخص هذا
الزود في تبيين ترجيح بلزوم شخصه لمحله فان قيل يجوز ان يكون لارض حاله في محلها فنقل
الكلام الى علة شخص ذلك المرور مع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل **واقول**
لم لا يجوز ان يحل في محل الرض على سبيل التقاطع او غير متناهية يكون كل سابق على معدة
لشخص الآخر ومثل هذا اجاب عنه الحكماء فالاول ان يقال كون المحل علة لشخص الرض اعم
من ان يكون بلا واسطة او بواسطة محل فيه **واقول** يمكن الجواب باننا لا نسلم ان شخص
الرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في الرض متوقف على شخصه قلنا مسلو
لكن شخص الرض ليس متوقفاً على حلول ما يحل فيه بل على ذاته كان حلول الصورة في الميول
متوقف على وجودها لا على حلولها ولا محذور ذلك ولو سلم بقول انه دور مجتبه كاستمر
غير من وايضاً لا نسلم ان نسبة المنصل الى المحل على السواء يجوز ان يكون له نسبة خاصة
إلا هذا التخصيص خاصه سبباً اذا كان مختاراً وايضاً هذا الدليل لا يطرد في عرض مختص
في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة شخصات ثبت ان الرض لا يقع عليه الاشتغال لانه اذا كان
الموضوع محتاجاً الى موضوع شخص لان المهم لا يكون موجوداً في الخارج وما لا يكون كذلك لا
يعيد وجوده استحقاقاً قاصداً فالرض ان لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل اتقى
هذا الموضوع العين واستنى استغناء الرض ايضاً ضرورة ان استغناء المحتاج عند استغناء المحتاج
اليه وقبيل نظر لانه لا يجوز ان يكون موضوعات متعدده كل واحد منها بذاته يوجب شخص
الرض الواحد فاذا زال احدهما زال السبب وحصل الآخر كصول سبب في شخصه الثاني ولو
سعدم ولا يكون الشخص ههنا ارباباً بل كل واحد من المعينات فان احبب به يستلزم توارده
على مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على اشتغاله توارده على
سبيل الاجتماع دون التقاطع وايضاً لو لم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يقع عليه الاشتغال
من غير معين كان فيه الى حيز اخر لا انتقل الجسم محتاج الى الحيز والمختار المهم لاجدوله في الخارج
فيكون محتاجاً الى حيز شخصي الجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عن سبب هذا الحيز
المعين واستنى استغناء الجسم لا يقال حاجته الجسم الى الحيز اما في حاله من احوال غير الحيز لاني
وجوده او شخصه فلو انتقل الحيز انتفى عنه المعين لاجدونه او شخصه كاي الرض لا انتقل
بأي طريق غير من الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في شخصه الى الحيز من انه لا يتصور وجوده الشخص الا في
حيز ما كما ان الرض لا يتصور وجوده الشخص الا في موضوع ما مادكرتم من ان الجسم يحتاج في حيزه
الى الحيز فلهذا لا يقال قائم في الرض ايضاً فانه يجوز ان يكون اشتغاله الرض في الموضوع

لا حاجة اليه عرضة التي هي من لوازمه او في غيرها من القوازم لاني وجوده او شخصه وما
 ذكرتم من التلخيص على ان الموضوع شخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز شخص للجسم وما يرد عليه
 مشترك فالعرض المذكور يحكم ويمكن ان يكون اما في المقصود بانهم دعوا ان الموضوع العيني شخص
 للعرض ولا يمكن ان يكون الحيز العيني شخص للجسم لاننا هذا ان الجسم الشخص قد يشارك مكانا
 الى آخر مع انه ذلك الموجود الشخصي فلا يكون الجسم الشخص محتاجا في وجوده ولا في تحضه الى مكان
 معين وحيث ان ذلكم الحيز متشوع فان دليله في الحيز متشوع باخبار ان شخص الجسم لمادة واما
 عن المعنى فان المراد بالشخص اعراض بكنفه بالشخص او او متعلقه به يحصل من ان له من صور حرة
 مطلقة للشخص نسبتا الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى شخصا وقد مر ذلك في بحث الشخص
 ولا شك ان القوة الحسية اما يحصل من امر شخص جزوي ولا يمكن ان يحصل تلك الصور الحسية
 من جزوي آخر فاذا انتفى ذلك الجزوي الذي حصل منه الشخص انتفى الشخص وانتهى بتفاته الشخص
 ايضا فقلت في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالتكليف في انه يتشع والحكم على انه طاهر
 بل واقع واقعا والمضد مطلقا فكل وهو مستقر الحال الى محل توسط كالشرع والبطونانما
 يجلان اوله الحركة وتوسطا يجلان في الجسم وكثوثه واللاسه فانها عرضان من موقلة
 الكنت حالتان في السطح الحال في الجسم وكلاستقامته والاستدانه والاختلافان الاعراض قائمه
 بالغاير القابله للجسم وكلا نقطه فانها عرض قائم بالحظ وكلا الحظ فانه عرض قائم بالسطح
 يعني ان في النقطه هو الحظ وذا الحظ هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطه
 والحظ عديم ولو سلم من الجواهر لا الاعراض مثل الكثوثه والملاسه والاستقامه والاستدانه
 والاختلاف على تقدير كونه وجوديا اما الجسم والشرعة والبطون ليسا عرضين زائدين على الحركة
 قائمين على الحركة امر مستبعد بخلافه سكات اقل واكثر باعتبارهما سريعه او بطيه ولو سلم
 ان الطويل لتحلل السكات قطعات الحركات انواع مختلفه والشرعة والبطون عايدان الى الذات
 دون العرضيات اذ طار لا اعتبارات للاعتداله بحسب الامانه الى حركة اخرى ينقطع المتأخر
 المعينه في زمان اقل واكثر ولهذا مختلفا خلافا لافاقه فكون السريعه بطيه بالمشبهه
 الى الاسترع وبالجمله فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو الشرعة والبطون استلزاما على امتناعه
 بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالحمل انه تابع له في التحيز فاقوم به العرض عيب ان يكون متغيرا
 بالذات لمع كون الشيء متعاده في التحيز والتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض
 فلا بد بالآخره من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض مزررة امتناع قيام العرض بنفسه وح قيام
 بعض الاعراض ببعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القيام بنفسه
 اقرب ان يكون محلا متوقفا للحال ولان الكل لا يتجزئ ذلك الجوهر متعاده وهو معنى القيام واقصر
 على الوجهين بالانسان ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعيه في التحيز بل معناه اختصاص احد الشئ بالآخر

بحيث يكون الاول ناعما والثاني متعوتا وان لم يكن ماهيته ذلك الاختصاص معلومه لنا كاختصاص
 باليتاض بالجسم لا الجسم بالمكان وعقده امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز
 متجزيا تبعا لغرضه والاولى اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا وحدة الجوهر القائم بذلك الجوهر اذ لا بد
 ان يقوم التحيز او لا الجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك العرض نفس التحيز فقد اشترط
 قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط بنفسه او التسلسل ان قلنا يتبعه والتحيز للقيام
 بالجوهر فتكون قيام كل من غير مشروطا بقيام غير آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له
 الثاني ان اوصاف البارى يقال قائمه به من غير شايه تحيزه ذاته وصفاته ثم انتهى قيام العرض
 بالجوهر ما لا تراعى فيه الا انه لا يجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الثالث فيما بين بعض
 الاعراض بان يكون عرض يقتصر على الجوهر الذي اليه الانتهاء كالشرعة للحركة والوجود لوصفي
 اي مشار اليه بالحق لا يجوز الاستقلال احترزه من النقطه فانما وجوده هو ان بين حقيقة
 الجسم الطبيعي وعرفوه الجوهر القابل للابعاد الثلثه وارادوا بالابعاد الثلثه خطوطا
 ثلثه متساطحه على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني ان تحقق في خطوط ذلك
 واما اعتبار الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم توجد في كائنه الحركة والاسطوا
 والمخروط المستدير وان كانت موجودة فيه كائني المكعب مثلا فليت الجسميه باعتبار
 تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقا الجسميه الطبيعية بعينها **اقول** وزيد في المشهور
 قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرص فيه الابعاد الثلثه ولعله غير مفيد مع وجود
 قيد الامكان بل محل لانه يدخل فيه ح ما قصد اخراجه اعني الجوهر الحر لان فرض الابعاد
 الثلثه فيمكن غاية الامر ان يكون الفرض محالا لا يقتيد الابعاد يكونا على الوجه المذكور والتحقيق
 ان الاعتبار في الجسم بقول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كغيره لا على هذا
 الوجه للاخر ان عن السطح على ما قيل الموجه عن احد الجواهر كان الجسم الطبيعي اعني الكيه الساريه في
 الحركات الثلث خرج به فقوله الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب
 وهو الذي تألف من اجسام مختلفه كالمليون او غير مختلفه كالشعر مثلا والجسم المفرد قابل
 للانقسام فلا يخلوا اما ان يكون جميع الانقسامات المكنته حاصله في الفعل الاول او على الاول
 يكون فيه اجزا بالفعل قطعا ولا يكون شي من تلك الاجزا قابلا للانقسام والالم يكن جميع الانقسامات
 حاصله بالفعل فهي اجزا لا يتجزئ فاما متافيه وهو مدح جبره والتكليف واما غير متافيه
 وهو مدح فعل النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شي من الانقسامات حاصله بالفعل او يكون بعضها
 حاصله دون بعض فعلى الاول لا يكون في جز بالفعل والالكان في شي من الانقسام حاصله بالفعل
 هذا خلف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فلما غير متافيه وهو مدح جبره والمكنا واما متافيه
 مذهب محمد الشرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصله بالفعل

يمكن

دون بعض كون فيه اجزا بالتفعل ولا يجوز ان يكون شي من تلك الاجزا قابلا للانقسام في الجهات
الثلاث والالكان جسيما فكون المركبة جسيما مركبا لا متزجا والكلام في الجسم المفرد سهل متلك
الاجزا اما قابلا للانقسام في جهة واحدة فقط لمخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين
فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منها فقط او منها اوفر اقلها مع ما لا يتجزى اصلا
فلهذا احتمالات عدة لمذهب اليها احد واختار المصنف مذهب الحكماء واذا اجلل الجز الذي لا
يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظاهر ومذهب
جمهور السمرقاني ايضا لا دابة بالاخيرة الى الجز الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقليتها
لان تاويل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه ما ينقسم في جهة واحدة
فقط او حقيق فقط وما يدل على استحالة وجود الجز الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة
وجود الخط والسطح الجوهرين فالجواب في اثبات هذا المذهب الذي اختار المصنف ابطال الجز الذي
لا يتجزى فذلك ابتداءه واعلم ان له في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجود
مطلقا وهو ان المتجزى بالذات لا بد ان يكون ما يجاذي منه جهة الفوق غير ما يجاذي منه جهة
الاسفل وكذا ما يجاذي منه جهة اليمين غير ما يجاذي منه جهة اليسار وكذا ما يجاذي منه قدامه
غير ما يجاذي منه خلفه فكل متجزى بالذات لا بد ان يكون متشكلا في الجهات الثلاث لا يقال
ما يجاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجية منه فيلزم التعدد في اطرافه احواله فيه لان
ذاته فلا يلزم الانقسام لا نقول هذا الاطراف ان كانت داخلية ذاتية كان الانقسام
ظاهرا والا فاحل في طرفه الفوقاني غير ما حل في طرفه التحتاني والالكان الاثنان الى احد
طرفيه من الاثنان الى الآخر وهو محال بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شي غير شي
فيكون مقسما ولو هذا الدليل كما نرى دل على استحالة الجز الذي لا يتجزى وعلى استحالة
الخط والسطح الجوهرين واذا استحال وجودها امتنع ان تركبها الاجسام الموجودة في الخارج
والدليل على استحالة النقطة والخط والتسطح والزمين فاما غير متحققة بالذات وما لا يمكن
والله بهد عيكم باختلاف الجهات والاطراف بما هو متجزى بالذات وما لا يمكن والذات
من الطرفين تاويل على استحالة تركب الجسم من اجزا لا تجوز وله وجه كثير من ما ذكره المصنف
بقوله تحت المتوسط يعني ان اوقع جزين جزين بحيث يتلاقي الثلاثة فلا بد ان يحجب المتوسط
الطرفين عن الناس والالكان ان يكون مداخل لا حد تحركه قطعا والذات محال والالكان الذي لا يند
تأويله في الجسم واذا حجب المتوسط الطرفين عن الناس لم ينقسم المتوسط لان ما لا يتجزى من احد الطرفين
ح غير ما لا يتجزى من الطرف الاخر فيفرض في المتوسط شيان فينقسم وهو خلاف الفرض وبحركة
المؤمنين على طرفي الركنين بله يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وتلك كانت او خمسة او ستبعة
او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر

حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي
بان يكون احدهما جزين اسرع على الطرف والاخر باسرع على الوسط والالكان متساوي الحركة ان
كل لا بد ان يكون شي من الوسط مشغولا باحدهما وشي اخر مشغولا بالآخر فلزم انقسامه
قطعا ثم لما كانت تلك الاجزا غير متساوية في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من
الجزين على الوسط وبعض اخر على بعض من الطرفين فيلزم انقسام الاجزا الخمسة باسرها مع
كونها غير متقسمة فرضا لا يقال هذا المحال لم يلزم من وجود الجز الذي لا يتجزى وحده بل منه
مع ما فرض معه من تركب لسانه من اجزاء وتو من تركب جزين على السواء فيلزم منه استحالة
المجموع دون استحالة الجز لا نقول قد ذكر في سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض
اجزائه متحالفا في نفسه او يكون اجتماع بعضا مع بعض محال وليس الاجتماع فيما بين معدود محالا
قطعا وليس شي من اجزائه سوى الجز محال في نفسه فتعين استحالة اواربعه على التبادل
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا
على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة
والبطء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا بالضرورة وتوقع المحاذاه لا بد ان يكون من الجزين الواسطين
اذ لا يمكن ان يتجاذبا ما ان يكونا متساويين والالكان يتساويان في الحركة بل لا بد ان يتجاذبا
على ملتقى الواسطين ان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الواسطين وبعضه الاخر
على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزين المتحركين مع انقسام الواسطين ولزمهم ما شهد
الحس بكذبه من التشكك لما اقام الحجج على نقي الجز الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما لم اصحاب
هذا المذهب ما يشهد الحس بكذبه وقد التزم من تشكك اجزا الرجي فانما اذا فرضنا
خطا خارجا من مركز الرجي الى الطوق العظيم من ذلك الخط يكون مركبا من اجزا لا يتجزى فاذا
تحرك الجز الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزا واحد من مسافته فالجز الذي يسلك
الابعد ان تحرك اقل من جز كان الجز منقسما وان تحرك هو ايضا جزا واحد من مسافته فتلك
الكلام الى الجز الثالث والرابع وهكذا الى الجز الذي يلي المركز فان تحرك شي من اقل من جز
لزم انقسامه وان تحرك كل واحد من اجزائه او اقل من ان يكون مسافته الجز الذي يلي المركز وحركته
مساوية لمسافة الجز الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجز الذي يلي
الابعد من تحرك الابعد جزا من انقسامه عنه فلهذا المحال في تأخر الاجزا فلم تشكل اجزا الرجي
في حال دو اير يحيط بعضها ببعض فظهر ذلك باخراج المخطوط المتلاصقة من مركز الرجي
الى الطوق العظيم متناهي جميع الجهات وقد التزم من ان الحس بكذبه قالوا ان الرجي تشكل على
شال دو اير كما ذكرتم فكل العاقل المتأمل يمتنع بعضا بعض ولا يشعر الحس بذلك للطائفة
الارسة التي منع فيها التشكك وسكون المتحول وما يلزمهم سكون المتحرك فاذا فرضنا مثلا

ان فرسا او عركته من اول النار الى منتصفه حين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه
المنه ربعا من الدور نصفه حركة الشمس وقطعا مساهه خارجه جزا واحد لا يخلو اما ان تحرك
الفرس جزا او اقل او يمكن والاول يوجب ان تكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافه
التي تقطعها اعمى مع الدور زايده على خمسين فرسخا بالالف والالف الثاني يوجب انقسام الجزا الثالث
يوجب تكون المتحرك وقد التزمه مع ان الحركه تكبره وتدعوى عدم الاحساس بالسكات لقصر امتتها
وقلة مكاتبه لان سكاته قد زايده حركات الشمس على حركاته فتكون حركته مفعول في سكاته
فتنتي ان يرى ساكنا واخرى متحركا لكانا لا يخفى بكونه اصلا وانما الدائره يعني لوضع الجزا
لا تمتد الدايه والا فاما ان تلاتي ظواهر اجزاها كاتلات بطلها فلزم ان يكون مساهه ظاهرها
كساحه باطنا فاذا اطاعت هذه الدايه دايه اخرى كان حكمها مثل حكم الاول فتكون ظاهرها
المحيط كاطار باطنا كظاهرها المحيط بالانطباعه عليه وظاهر المحيط بها كباطنها فتكون ظاهرها
المحيط كاطار المحيط بها ثم هكذا يحل الدور محيطا بعضه ببعض بلاخرجه بها الى ان يبلغ دايه
ساوي نصفه النصف الاعظم فلا يزيد اجزا هذه الدايه العظمه جدا على اجزا الدايه المرفوضه
اولا مع كونها صغيره جدا واما ان تلاتي ظواهرها مع تلاتي بطلها فلزم الانقسام لان
اجزائ المتلاقه بمنزله اجزائ التي لم تلتاق وقد التزموا انتفا الدايه وقالوا ان البصر يحيط جزا
امر الدايه فان الدايه المحسوسه شكل مضرس وليست بدايه حقيقته فايد ذلك بان
شروط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للفق الحساسه ادراكه لذاته
يكن كذلك لم يتوالق الحساسه على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كايه الذرات
الشبهه في اجزاء الاصوات الحقيقه جدا فاذا كان التصرف في محيط الدايه متجا وزا في الصغر
الحذالي هو شرط الاحساس لم يحجب ولم يزل على ذلك على عدمه **اقول** ليس بشي
لان هذا القصر ان كان معقوض الجزا لزم انقسام الجزا وان كان مساويا او اكبر فكيف
يبري الجزا ولا يرى ما هو مساويه او اكبر والقطعه عرض قائم بالنقسم باعتبار التاهي لما اقام
الحجه على بطلان الجزا الذي لا يتجزى ومن سائر القائلين به من المناسه التي التزموها اراد
ان يشير الى اجزائه مجتمعه فترسيب الحجه الاولى ان القطعه الوجود لقيام الدليل على وجود
الاطراف كما سيجي في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المطلوب
وان كانت عرضا لصلها لا ينقسم والالزم انقسام القطعه لان الحاله في النقسم لا يبد
وان يكون منتزعا وادام منتزعا يلزم المطلوب وتفسير الجواب ما قد سبق من ان انقسام
الحال انقسام المحل اما يلزم اذا كان حلولا فيه من حيث ذاته المنتزعه وطول القطعه في
المحل المنتقسم لغيره من حيث ذاته المنتزعه كل من حيث هو متناه والحركه لا وجود لها في المحال
والالزم منها مطلقا جواب عن الحجه الثانيه فترسيبها ان الحركه لها وجود في الحال اذ لم يكن

وجوده
في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركه معدومان فان الماضي قد
انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وحي لا يخلو اما ان يكون الحركه الموجوده في الحال منتزعه او غير
منتزعه والاول باطل والالزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لكونه غير قابل للزات فلم
تكن الحركه التي فرضناها موجوده في الحال موجوده بتمامها فيه بل يكون الوجود احد جزئيه
فقط هذا خلف فنحن لثاني فتكون المسافه التي وقت الحركه في الحال عليها غير منتزعه والا
لزم انقسام الحركه لان الحركه في احد الجزئين جزا الحركه في الجزئين واذ كانت المسافه التي وقت الحركه
في الحال على غير منتزعه لزم الجزا الذي لا يتجزى وهو المطلوب وتفسير الجواب ان الحركه
لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قول لان الماضي والمستقبل من الحركه
معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركه
موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من
الحركه موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والان
لا تحقق له خارجا جواب عن الحجه الثالثه فترسيبها ان الان اي المعنى بالحال والحاضر من الزمان
موجود لان الزمان موجود فلزم ان يكون الوجود في الزمان موجودا اصلا لئلا الماضي
والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير
منتزعه والالزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان الزمان لا يمتنع في الوجود فلم يكن
بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هذا خلف واذ كان الوجود غير منتزعه فالحركه
المطابقه له ايضا غير منتزعه والمساويه المطابقه لها ايضا غير منتزعه فلزم الجزا وتفسير الجواب
ان الان لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها في الزمان مطلقا قول لان الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لاننا سلمنا ان الماضي والمستقبل معدومان في الحال لا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا
لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل
والاخران ظاهر البطلان وكذا الاول والالزم ان يكون للزمان زمان اخر او يكون الشيء
فلا يكون المعنى من الزمان وجودا اصلا وكذا المستقبل لا يتناول ما ذكرتم يدل على ان الحال
ايضا ليس بوجود اصلا وحل الشبهه ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن وجودا قطعيا
ولما الزمان هو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنه كان المكان موجود
في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنه فثلاث التمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنه
لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجه الثانيه هكذا ولم يوجد الحركه في الحال لم يوجد
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل غير طالا والفرض انه لا وجود للحركه فيها هو حال
فلا وجود لها في شيء من الازمنه والحجه الثالثه هكذا ولم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود له ايضا وح يمتط الجوابان

المذكوران ونحسب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجوده في الآن الحاضر لكما ليست منطقته
على المسافه اذ لا جزا لها في امتداد المسافه بل هي موجوده في كل حدث الحدود المفروضة
بها فليس لما حركة مركبه من اجزائها لا تجري نعم برسم من هذه الحركة الموجوه في الكالج ان تمتد في الكمال
بحر موجود في الكالج منطق على المسافه منقسم شلا الى اجزا لا يفت على حد لا يقبل الانقسام
هو الحركة بمعنى القطع ولتوكتبت الحركة ما لا تجري لم يكن موجوده يعني انهم استدلو بوجود الحركة
على شون الجز الذي لا تجري والكال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على استاعده ذلك لانه
لو ثبت الجز وتركيبا الحركة والمافد ما لا تجري فالمتحرك من جزائرها المسافه الى اخرتها متصل
بالاول لا يخلو اما ان يصف بالحركة حال كونه في الجز الاول وهو اجل لانه لم ياخذ
بقدر في الحركة او حال كونه في الجز الثاني وهو ايضا باطل لانح فداثبتت الحركة ولا راسطة
بين الاول والثاني لموصف بالحركة هالك فلا وجد الحركة ا حلا واجيب بان المتحرك لا يوصف
بالحركة حال كونه في الجز الاول لكنه يوصف بما في ادل زمان حصوله في الجز الثاني لان حقيقه
الحركة عند القائلين بالجز الذي لا يجري هي كونه الاول مسافه الثاني فاذا حصل له ذلك
وصف بالحركة وسقط تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتحرك في المكان الثاني
يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من
تركيب الحركة ما لا تجري ان لا يكون موجودا صلا والعامل بعدم تمامي الاجزا التي لا تجري
في الجسم يعني النظام وهو لم يكن قالا بالجز الذي لا يجري وتركيب الجسم منه الا انه لزمه ذلك
من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادله نفاة الجز ولم يتدبر على رد هاسيما ما يتعلق
بلزمه بلان حكم كسر قسك للرجي ونحو اضطر الى الحكم بان كل جسم هو قابل للانقسام
لا الى ثمانية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام مرطوق
ان جميع الانقسامات التي لا تمامي حاصل في الجسم بالفعل فخرج بان في الجسم اجزا غير متناهيه
موجوده بالفعل فلزمت القول بالجز الذي لا يجري لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم
حاصل فيه بالفعل فالايكون من الانقسامات حاصلها الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزا غير
قابلة للانقسام فقد وقع بها كان مارة عندنا فانه غير مصر فيه فان قيل المذكور في كتب
المقرله ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان
هذه علة جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات والالام والذات وما اشبهه
ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقه الجسم وفاقا واما الالوان والاصوات والطفوم والروائح والاموات
والكليات الملوحة من الكزان والبرودة وغيرهما فعند النظام حواصل اجسام حيث صرح بان
كل جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعه ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اختفت وتداخلت
صارت الجسم الكيف لزمه مع ما تقدم من مقاسد اثباتها لجز العنصر بوجوه المولف ما يتامى قاعا لوجوه

فرض اجتماع ثمانية اجزا شلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عيضا منقسم في الجهات الثلاث
متقاطعا امتدادا على زوايا قايه قايه بقا لفرد كون جميعا مع تمامي اجزائه ومتص به قوله
كل جسم مولف من اجزا لا تمامي بالفعل فان قيل من ذهب النظام ان الجوهر الفرد متص وجوده
على الانفراد وانما يكون في من الجسم وكل جسم لمن جواهر غير متناهيه قلنا نعم الكلام في
ثمانية اجزائ الجسم **اقول** قد سبق اننا وسجي ابعا ان النظام محوره اخل الجواهر
وبعضا في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزا التي فرضوها طويلا عريضا عيضا لداخل
تلك الاجزا بعضها في بعض فلا حصل من جسم فان قيل لا يمكن القول بتداخل جميع اجزا الجسم
والالم يزدحم الجسم على حجم جز واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزا غير متداخله فنرض الكلام
في تلك الاجزا قلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزا الغير المتداخله مولف من اجزا لا
تتامي بتداخله ويمكن دفعه بانه انما وقع القسك لاجزا الغير المتناهيه بفرد القول بتبطل
الجسم للانقسامات الغير المتناهيه بحيث يكون الجسم منقسم الى بالفعل والاجزا المتداخله ليست
من هذا القبيل فلا يبيده عدم تناهيه ومقتضى في النظم الى التام يعني اذا شينا بان تمامي
اجزا كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه و اجزا متناهيه والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتتامي
الاعتقاد و اجزا غير متناهيه على رعيه ولا شك في انه يجب ازدياد الاجزا بزيادة الحجم فكون
نسبة الحجم الى النسبة الاجزا لكن نسبة الحجم الى النسبة متناه ونسبة الاجزا الى الاجزاء
نسبة متناه الى غير متناه فكون نسبة المتامى الى المتامى نسبة المتامى الى غير المتامى هذا
خلف فلا يكون شي من الاجسام مولفا من اجزا غير متناهيه واعرض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم والثالث لا يستلزم كلما ان يكون نسبة المولف الى المولف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من اكابر
ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين
من النسبة التي توجد في المقادير دون الاعداد الخ لا يوجد مثلا في الاحاد لان نسبتها عدديه
قطعا واجيب بان تلك الاجزا لما كانت نظرا واليف بعضها الى بعض موجبا للجسم المولف
مما وجب ان يكون لها مقادير في نفسها والام يتصور حصول حجم بانها بعضا الى بعض واذا كانت
لها مقادير في انفسها كانت متساويه اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساويه وكان
انقسامها هو المولف لازدياد الحجم والقدار كانت نسبة مولفها الى مولف اخر ساكنة اذ الاول
لما احاد الثاني الفردون وما قرنا انهم قيل على ان تلك الاجزا لا يوصف بالشاوي ولا بالتفاوت
لانها من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزا في انفسها فهي لا تتساويه ولا تتفاوته وبذلك لزمه
عدم كون الشرح البلي لان الشرح اذا قطع خذا قطع البلي ايضا جزا اذ لا اقل منه ولا يحتل
للكات شقان احسن ولا يعني ان هذا الوجه لا يتحقق بطل قول النظم بل هو جاريا اذا
كانت الاجزا متناهيه ايضا بل هو محتمل ما ذكر بقوله ويلزم من كون المتحرك لانهم يلزم من عمل

السكات فالأولى ان جعل عدم حقوق الشريع البطيخ وان لا ينقطع المتاه المتاهية في زمان
متاه وجها واحدا كانه متاهة واحدة وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما
بمنزلة ويلزمه كالمصنف من النقص بوجود المؤلف وعدم حقوق الشريع وتقرين ان المسافة المتاهية
المقدار لو كانت مركبة من اجزا غير متناهية موجودة فيا بالفضل لا تنقطع قطعها في زمان متناه
اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا ينقطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى الابد لا نهاية له
فما تنقطع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلق الشريع الظلي اذ اوقو سط بينهما مسافة قليلة
فان تلك المسافة مركبة من اجزا غير متناهية لا يمكن للشريع قطعها في زمان متناه فلا يمكن
الطبي سريعا والفردية قوت يطلان الظهور يحكي ان العلاقات لما ورد هذا الارام على
النظام التماثلي القول بالظفر فقال ان المتحرك قد ينقطع المسافة بان يجازي بعض اجزائها
دون بعض الآخرين شيئا كجوان البرية نفي بطلان اجاب بان لا يستلزم بان يقطع ما لم يقطع من
القول بتفكك الحوي وقد اقرنوه ومن الشواهد المستدل بطلان الظفر اما عند المسلم
فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزا بيضاء وليس ذلك لظفر اختلاط الاجزا البيضاء
بالسود بحيث لا يمتاز عند الاحتكاك لان الاجزا السوداء اقل من المظفون بكثير بل لا يراها الا لكونها
غير متناهية ليستبي ان تقع الاحتكاك بالبيض ولا حاجة الى هذه الكاينات بل تكفيه ان يقول كان
المتاه المتاهية مركبة من اجزا موجودة غير متناهية كذلك لزمان المتاه المتاهي شتمل على احترايز
متاهية فمقابل اجزا المتاه والزمان متاه يمكن قطعها فيه وهذا كان المسافة المعينة بحمل عند
الفلاسفة الانقسام الى جزأين لا يبد ولا تنقطع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها توقف على قطع
نصفها ونصف نصفها وهم حرا الى الابد لا تنامي وذلك لان كل واحد من المسافة والزمان المتاهيين
قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يحلص ما نقول بلا غم في الاجزائيا كل
هناك من فرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزا الجسم غير متناهية
لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزا متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير
المتناهية اما ان يفرض قول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبل في كل
فرض فيه والتمهيد في جواب النظام عن هذا الشاب حيث قال لانفس ان نسبة الجسم نسبة
الاجزاء لان الاجزاء اما تكون ذلك لو لم تدخل بعض الاجزاء في بعض ان يفرض بطلانها فان
حاصلها ان الكل ليس اعظم من الجزء واذا ثبتا شاع تركه الجسم تالاجزائي اصلا بما في حكمه
ثبت ان الجسم المفرد متصل بنفسه لا منفصل فيه ولما استوع وجود الجزي الذي لا يجزي وجب ان يكون
الجسم المفرد قابل لانقسامات غير متناهية يعني انه لا ينتهي في الانقسام الى جزي يقف عند ولا ينقل
الانقسام جهة كانه الشريكتان والالزم وجود الجزء لا يعني ان تلك الانقسامات التي لا تنامي
يمكن ان يوجد بالفعل املية الحاج او في الذهن مفصلة فانه مع عدمه انا اخرجت الى الفصل ثمر

ركبت تلك الانقسام التي لا تنامي لزم ان يوجد منها جسم غير متناهية المقدار مع انه يجب مساواة
فيه لك الجسم المتناهية المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قاله المتكلمون ان مقدرات
الاشياء غير متناهية مع ان وجودها لا يتناهية في الخارج محال مطلقا عدمه فليس متناهية عندهم
الا ان تاثير الفرد لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوز به بل كل مرتبة يصل اليها تاثير الفرد يمكن
وصوله الى مرتبة اخرى فوفا كاي لاسامي الاعداد فانا لا نصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه
قد ثبت ما احتاجه المصنف من هذه الحكا وهو ان الجسم متصل بنفسه قابل للنسبة الى مثالا
يتناهى ثم ان النسبة اما ان توجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى في النسبة الانفكاكية المقسمة
الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى اكد نقاء لفصله بالتفوق فيه والكسر لا
يحتاج الى والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المتاه بالنسبة الرضيه المقابلة
لنفسه الخارجيه وربما سمى ايضا قيمة ومحمية وربما فرق بينهما بان الفرصة ما هو لغرض العقل
والوهية ما هو بحسب التوهم جزيا والفرصة المقابلة للخارجية اما ان يكون مجرد الفرض من غير سبب
حامل عليه او يكون سبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارئين او متفرقين في علمهما بالقياس الى عينين
كالشواذ والياض في الجسم الا بلق او غير قارئين او غير متفرقين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة
الى عينين كما سبق او محاذاتين وتوهم بعضهم ان النسبة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من النسبة
الانفكاكية التي يوجب اسما في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغاير المحل الياض من حيث
الخارج وكذا ما يابس او جازي من جسم حسي يجب ان يغاير ما يابس او جازي من حيث اخره الحق
انما لا توجب انفصالا في الحاج لان الجسم اذا كان متصلا ماديا في نفسه ثم وقع ضو على بعضه
اولا فانه جسم آخر او حاداه فانا نعلم الفرد انه لا يصير في ذلك جزي منفصلا عن الاجزاء الخارج
بحسب موافاة المتحرك حدوده ثم يعود متصلا بنفسه واحدة فاما عند انقطاع الحركة وما ذكر
من المغايرة فانما هي بحسب الفعل لا بحسب الخارج واذا تم هذا فنقول تاذكر من الادلة لا بد لك
في ان كل جسم مفرد قابل للنسبة الانفكاكية بل انما دل على انه قابل للنسبة الوهية والا
لكان جزا لا يجزي او ما في حكمه فاذ ان بين كل جسم كاهو قابل للنسبة الوهية
كذلك قابل للنسبة الانفكاكية فاما بالنسبة بين الوهية باواعها ما هو مجرد من العقل كليا
او مجرد توهم الوهم جزيا او لا مجرد هابل بسبب اختلاف عرضين قارئين او غير قارئين محدث
في المقسوم امنية تسامى لها مع كل واحد منهما طبع المجموع وطباع اجزا الحاج المواق له في
الماهية فيجوز في الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز في الجزئين المتفصلين اعني
الجزء الذي قسم والجزء الخارج المواق له في الماهية من الانفكاك الرابع للاتحاد الانصالي فحوار النسبة
الوهية لزم كحوار النسبة الانفكاكية فيطل مذهب ومراطيس وابعاده وهو ان مبادي الاجسام
البيسطه اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجوانب الثلاث بغير قابلية للتجزيد بحسب الخارج

اصد

وانصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع متلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل
في نفسه بالحقيقة في غير قابل للانفصال العكس بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال
العكسي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان هذا منسما على ان يقال يمكن
ممكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الاشتراك لتتفق مانع في الجزئين
المتصلين اجاب بقوله وانتاع الاشتراك لعارض لا يقتضي الانتاع الذاتي يعني ان ذلك
المانع لا يكون لازما لما هيته الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لا يحصر نوع
ذلك الجزئي شخصه لانه لو وجدته شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد
منهما قابلا للانفصال الاشتكائي الحاصل بينهما مع وجود المانع هذا خلف وادام يمكن
المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان انتاع الاشتراك لعارض مفارق لا يقتضي الانتاع
الذاتي المتأني للقول الذاتي الذي هو مقصودنا قبل هذا الدليل يعني في توافق تلك الاجسام
في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الحكم كالحد لا خارجا عن الحكمة **اقول**
مبناه ليس الاعمى اختصارا لنوع في الشخص اذ لو لم يحصر لتحقيق الجزاء الخارج الموافقة للماهية
وم الدليل قبل على انه يحقق الخارج الموافق لعلة الشخص احداهما مع ذلك القول اذ
شخص الآخر شرط له فلا يكون الجزاء الواحد قابلا للانفصال بين جزئي المفروضين فيه اما لوجود
المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون لازما والانتاع لعارض لا يمنع التبر
الذاتي فتدبر ان الجسم شي واحد متصل ليس يدي مقابله واجزا بالفضل كما هو عند الحس قبل
الانقسام الوهمي والاشكائي ايضا لما لا يتأني فذهب فلا طون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر
المتصل قائم بذاته في حال شي آخر وهو الجسم المطلق وهو عندنا جوهر بسيط لا تركيب فيه
بحسب اكارج اصلا وقابل لطريقتي الانتقال والانفصال عليه مع بقاءه في الحالين في ذاته
فقد مر حيث هو جوهره وذاته لسي حقا ومن حيث بقوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام
سبي هو له راقا والمصنف هذا الذهب والذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل
حالا هو هو آخر سبي بالمقبول وزينة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريره عن الزايد والافاض
المشترك والمجازية التي توجب صغوه الفهم ورواد الاشكال ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته
الذي مكانه لا مفضل اذ اطرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهر متصل في ذاتها
فلا مجال من شي آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك
الشيء قابلا بعينه في الحالين والاشكال ففرق الجسم الى قسمين احدهما الجسم بالكلية واما الجسدين
اخرين من كم العدم والفروق تقتضي بطلانه واجاب عن المصنف بقوله ولا يقتضي ذلك
اي انفصال الجسم وقوله الانفصال ثبوت مادة سوي الجسم لاستحالة التسلسل وجودا لا يتأني
اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوي الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا تتأني لاجسام المتصل الواحد

اذا انفصل الى جسدين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينه وهو محال لاستزاده
ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين واما في غير هذا وان كان مادة كل منهما حادثة
بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالذات ويكون تلك المادة ايضا
حادثه على هذا التقدير فحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتيب امور غير متناهية وهو
التسلسل وايضا فانعدت مادة الجسم المتصل انعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت
فاما ان الجسمين المتصلين حدوث جوهر من المتصلين فيكون ذلك انعداما للجسم بالكلية لا يجوز
جوهه المتصل بذاته وحدثت من الجسمين اخرين عن لاشي وهو مع بطلانه بطل مقصودهم اعني
اثبات وجود امر باقي في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتغال الجسم
على اجزائه وجوده بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا يمتنع عند ذلك الحدوث عند
كافة في الانتقام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف
عندها اذ وصل الانتقام الي مرتبة واجيب بان المانع شخص هو عند الانفصال هو عند
الانفصال ليس وادرا ولا متعديا في ذاته بل بالعرض واحد عند الانتقال الواحد متعدي
وعند الانتقال المتعدد فلا نسلم ان الماهية لو كانت متواجدين بالفعل في الجسم المتصل الواحد
لكان شتملا على اجزا بالفعل واما يلزم لو كانت متواجدين في الفعل لا يتبين ذلك
بل هما موجودان في مادة واحدة بالانتقال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل
متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا باختصاص التاعت بالذات فكون عللا للفعل
الواحد حال الانتقال والمتصلين حال الانفصال فيكون جوهر اقطا ويسمى الجسمي
الاولي ذلك الجوهر المتصل بالذات الجسمي والحق ركب منها والذات الجسمي قد
متي جبا لانا الجسمي يادي الرأي فان قيل انتقال الجسم مانع عن كون بحيث لا يكون له مفصل
واجزا بالفعل وانفصاله عنده عارضا شانه ذلك وان اريد بالانتقال معنى آخر فلا نسلم انه
ثبت الادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم
المفرد ليس له اجزا بالفعل لا يقبل الانتقام الوهمي والكارجي فهما معيان عرضيان اي زائريان
على حقيقة الجسم تواردان عليه لا نسلم ان الجسم عند طريقتي الانتقال عليه ينعدم ذاته
وانما ينعدم وضعه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث
يفرض في الابداد الثلث فلم يكن جبا البتة لان قابلية الابداد الثلث ان لم تكن فعلا على
ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له عند طريقتي الانتقال عليه لا يمتنع جبا بل ينعدم
جسميته وحدث جسميان اخرين **اقول** القائل للابداد الثلث بالحقيقة هو
الجسم العقلي اعني الكمية السارية في الكمات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض

المادة

وتجيبه كونه معلوما للجسم القلبي فالجسم اذا طرأ عليه الاتصال انعدم عارضه لاداته
اعني الجسم القلبي الذي كان قبل الاتصال وحدث عارضان اخران اعني الجسم القلبيين
الحادثين بعد الاتصال وقابلية الابداد لازمه للجسم الطبيعي لانك عن عدم شكك
جسم قلبي ما عنه فهو مع الجسم القلبي الواحد متصل واما ومع الجسم القلبي المتعدد متصل
تعدد كما يقولون ان الهوى مع الضوء الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الضوء المتعدد
متصلة متعددة فاقم يقولون ان الضوء الجسمية متصلة في ذاته لاستل الاتصال بل بعدم
عده الاتصال وحدث صورتان احزابان والهوى يكون في حده ذاته لا تتصل ولا تنفصل باقية
في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم القلبي وهو الذي يقدم ويحدث والجسم
الطبي لا متصل في حده ذاته ولا منفصل بل هو موجودا في الحالين فلا حجة الى اثبات
الهوى بل نقول لان الجسم اذا طرأ عليه الاتصال لم يكن قابلا للابداد الثلثة غاية نائية
الاباء ان كان قبل الاتصال قابلا واما بعد الاتصال فصار بعد الاتصال قسما كل منها قابلا
للابداد الثلثة فالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرا عليه كثره والجسم حال الوحدة هو بعينه حال
الكثرة لم يتقدم قط فكم يقولون ان الماتة شخص هو عند الانتقال هو بعينه حال الكثرة لم يتقدم
عند الاتصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعني الانتقال هو بعينه عند الكثرة
اعني الاتصال غاية الامر ان لا نقول ان الجسم شخص واحد بل شخص متكرر فان قيل
اذا كان هالك تضمنان في كل منها قدر من المات فلا شك ان لكل من الماتين شخص متكرر من الآخر
فاذا صبناهما في كور رتب بينهما الاختيار وزول تشككهما فنعدم ان بافهام تخصيصهما فلم
نعم فوكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم يتقدم قط قلنا المجموع ذلك الماتين شخص به
اشارة عن سائر الياه وهذا الشخص باق لم يزل ولذلك مع قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه
عند الوحدة لم يتقدم قط انما الزايل شخص اخر به امتياز كل من الماتين غير الآخر وبزواله زال
كثر الجسم لاداته المتصفت بالكثرة فان قيل في هذا الشخص كاذب في مضمونه اذ يقولون انعدم
مجموع الماتين لان كل من الماتين يتقدم بانعدام الشخص الذي به امتياز عن المات الاخر فنعدم المجموع
ايضا فزود انعدام العقل ما انعدم المجموع فلما حيز المجموع ذات كل من الماتين بدون الشخص الذي به
اشارة عن الجزء الاخر فان هذا الشخص ليس من مومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة
انما هو مشترك للشخص كل من الماتين لاداته الذي هو حيز من المجموع والحاصل ان شخص كل من الماتين
مركب من مروض هو جوهر الماد عارض به امتياز عن المات الاخر والمعتبرية تقوم للمجموع هو المروض
دون عارضه وكل جسم بسيط كان مركبا كان مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرجته
منه قاسر عليه اي الحصول فيه عند اخرج على اقرب الطرق يعني اقصر الابداد بينها وذلك
لان لو حل الجسم وطبعه ان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلقه عن الامور الخارجية

كان

كان له مكان ضروري اذ لا يمكن جسم لاني مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يلو
حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلقه عن ولا الى الجسمية
المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو
المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان ما فيها لمقتضي طبيعه
ومستدا الى غير فاذ اخلى وطبعه علا الى ذلك المكان باقتضا طبيعه على اقرب الطرق واعترض
عليه بوجه الاول ان تأثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجية التي يفرض خلقه عنها فلا سلم انه
عند تخلية مع طبيعه يكون موجودا فعلا من ان يكون حاصل في مكان او مقتضا له وان لم يكن
مما اعني من تلك الامور الخارجية جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما باجابه او باختيار
ثم تغير ذلك تحيرا لاختيار واجب بان تخلية الجسم مع طبيعه لا يتصور الابد وجوده فاذ
فرض الجسم وجودا اما بايجاب او باختيار وفرض في هذا الحال اعني حال وجوده معوي عمن
جميع التأثيرات التي لا يكون من ذاته سواقات من فاعله او من غير اختيار او اجابا فلا بد
ان يكون حاصل في مكان معين باقتضا ذاته فثاثير القابل في وجوده من جهة فرض وجوده
فلا يكون من الامور التي يفرض خلقه عنها حال وجوده بخلاف ثاثيره في حصوله في مكان معين
فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته **اقول**
فيه نظر لان الابن من الاعراض التي لا يمكن ان يتك الجسم في وجوده عنها كما مر به المصنف
في شرحه للاشارات قالنا على اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم
لا في مكان كالتاثير في حصول الجسم في مكان من شدة تاثير القابل في وجوده وليس من الامور
التي يمكن ان يفرض خلقه عنها حال وجوده والحاصل ان الامر في كون وجود الجسم ولا يمكن
تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيها هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم
من شدة فرض وجود المزمع الثاني ان تخلية الجسم مع طبيعه وان كانت ممكنة في الدفن نظرا
الى ذات الجسم لكان جاز ان يكون سجيلا بحسب نفس الامر فلا تمشي الاستدلال على ان الجسم
مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك القدر الذي لا يطابق الواقع
الثالث الشخص اخر العاصم فانا لا ننفي مواضع معينة بل منع في امكنة حيث انفتحت فان الجسم
المادي شلاربا استقر في جزء من مكان المات واما استقر اخر من دفع جريان الدليل فيها ودفع
عن الاجزاء البسيطة من العناصر باذا اذ اخلت وطبعها انقلبت بجلها اخر اوجوده في ذات
اخر اوجوده لم يخل وطبعها لكن البعض بالركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من المكان العنصر الغالب
دون اجزاء اخرى لا بدفع له ولا عدمه تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا
لان الدليل المذكور في البسيط والركب واستدل ايضا بان الاجسام اذ لم يكن لها قاسر توجه
الثقال في الي مركز العالم وانحطاف الى محله ولا شك ان ذلك بحسب اقتضا الطبع اذ لا قاسر هناك

اقول هذا الدليل لانفيد الهيموي الكلية وقال ثابت بن قرة ليس لشي من المكنة حال
مخبر دون غيره حتى يتصور ان جسميا طالبا له طبعه دون ما عذاه واذا رينا مدر الي
فوق فاما يعود الي مركز الارض لان الجرم ميل الي كفة الذي يجده يعلو الجنبية لان الطبعه
الارضيه طالبا له ولوجعل الارض نصين وجعل كل نصيب في جانب آخر لكان طلب كل منها متساويا
لطلب صاحبه حتى يلقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها دفعت الي فلك
الشمس ثم اطلق من المكان الذي في الان حجب لا دفع ذلك الحجر اليه لطلبه للامر العظيم
الذي هو شبيهه ولو فرض انما تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاءه لكان توجه
بعضها الي بعض ويقف حيث يتشاكلان ولا يكل جزا يطلب جميع الاجزاء كلها واحدا ومن
الحال ان يلقى الجرم الواحد كل جزا لا حرم طلب ان يكون فيه من جميع الاجزاء تشاؤما وهذا
هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلم من ذلك استدلال الارض وكونها ان يكون
كل جزا طالبا للركن ولما كان مذهب المصنف ان المكان هو المعدل السطح على ما ينبغي
كان عند لكل جسم مكان حتى للجدد والبرق فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عند المكان
واما القابل بان المكان هو السطح المحوي للجسم المتأولي فليس المحدد عند له مكانا احتلا
وان كان ذا وضع بالقياس الي ما يحويده من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد استنى
بقي لكان المكان الطبيعي للجسم الواحد لا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما مرسته مكانا طبيعيا
وذلك لان الجسم اذا كان في احد ما غلبت طبيعته فان طلبه الاخر فلهذا المكان الذي هو فيه الآن
ليس طبيعيا له فانه هارب عنه كالماء لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه في احد ما فالآخر ليس
طبيعيا له لانه ليس كالماء من حيث هو بل وطبعه **اقول** عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد
مكانا طبيعيا آخر لا يتحد في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذ لم يكن
واحدا المكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم حاريا غلبت اعلى سته بالقسمة على وطبعه فاما
ان توجه اليه معاد هو محال او لا توجه الي واحد منها فليس شي منها طبيعيا او يتوجه الي
احد ما فقط فالآخر ليس طبيعيا والحق محال فالمكان الطبيعي واحد **اقول** وقوع
الجسم لا على سته مانع من التوجه اليهما معا فلا جاعه كون الجسم محل لطبعه فلهذا منشأ
الاستحالة اجتناب هذين الامرين السابقين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب
او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان واما امكنه السابطة لان المركب لا يقتضي زيادة
في وجود الاجسام فلا احتياج نسبته الي مكان زائد على ما كان للسابطة فاذا امكنه المركبات
هي امكنه السابطة بعينها ثم المركب ما ان يكون سابطا متساوية في قوتها المثل الي ما كانت
او يكون مختلفا فان يكون بعضا غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب
هو الذي اتفق وجوده فيه لان كان الغالب فانه منزه عذاه ومجذبا الي مكانه فكون

الكل اذا خيل وطبعه كالماء لذلك المكان واعترض عليه اما اولها بان المركب المتساوي الباطن
لو اخرج من المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبقا بل سكن انما خرج لعدم الرجوع فلا
يكون ذلك المكان طبيعيا له **اقول** فيه نظيران الحركات الطبيعية شدة عند القرب من امكنه
وبعد عن البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه سابطا سمح قوتها المثل الي ما كانت
لا يكون ذلك المركب في مكان آخر متساوي النسبة الي امكنه سابطا على يكون اقرب الي مكان بسيط
فمغلب ذلك البسيط يح على سائر السابطة ويجذب الي مكانه واما ثانيا فانه يجوز ان يحصل
للمركب صوره نوعيه تقتضي حصوله في مكان الجرم الغلوب وكذا الشكل يعني ان لكل جسم مكانا طبيعيا
كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو حل وطبعه لاحاط به جدا وهدر دلو حوب تشا هي
الابقاد كاسي يمانية وكون له من جهة تلك الاحاطة هيبة ولا يفي بالشكل الا تلك الهيبة
ثم ان شكل الهيبة لا يلهيها من علة وقد فرضنا امتدادا لاثوثر كما وجبنا فعليا طبيعته الجسم لا غير راعين
عليه بان الشكل يتوقف على تباهي ابعاده ولا شك ان طبيعته الجسم لا تقتضي تباهي ابعاده وما مر من
الشي بواسطة مستند الي ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قبل هذا بعينه وارادني المكان
ايضا لان حصوله فيه يتوقف على وجود المكان الذي لا يستند الي ذات الجسم وواجب بان
وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القابل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده
من حيث هو بخلاف تباهي ابعاده فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسط اذا لم
يستند الي ذات الشيء ولم يكن لازمه له كانا امر غريبا قطعنا خلاف ما استدالي ذاته وهو
ظاهرا ذلكم ذاته من حيث هو فان وجود هذا اللازم من تته فرض وجود الشيء فلا يكون
امر غريبا ايضا نعم لاشك في دروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود
الجسم تبا في المتحد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعنا والطبيعي هو الكرم يعني ان
الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكون لان الطبيعته في الجسم البسيط واحد والفاعل الواحد
في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوي الكره ففيه افعال مختلفة فان
الضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطه واعترض عليه الضلع والمعارضه
والنقض اما الضلع فهو انما لا ينقسم ان تاثير الفاعل الواحد في الفاعل الواحد لا يكون الا واحدا
لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة تصدر عن الفاعل على الواحد جسم في القابل الواحد
امور مختلفة والثانيه بالبرهان على تقدير صحة ان الواحد من جميع الجهات لا تصدر آثارا متعده
واما المعارضه فتقرب من ان السابطة لا يجوز ان يشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم
اجاد في الطبيعته كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلاف في الطبيعته واجب بان اختلاف
المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اجاد المعلولات فلا يستلزم اجادا لعلها فان قيل
الاشترار في المعلول اذ يستلزم الاشتراك في العلل فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف

في الحين ان كان استناد الشكل الى الجسم كالمكن استناده الى الطابع المختلف فلم يثبت بان
الشكل طبيعي اجيب بان يرد في الاشكال المعينه باعتبار عرض المقادير وعروض المقادير
مستند الى الطابع فلا بد من استناد الاشكال الى الجسم المطلق بكونه مستند الى الجسم
المطلق فيكون الشكل المطلق بازا الجسم المطلق والمقيد بازا خصوصية الجسم المعني الصورة النوعية
اما المقيد فيرد وجه اولها ان الارض بسيطة وليست كره لما يلا في فيها من اللال والرواد واجيب
بان شكلها الطبيعي هو الكره الا انه وقع هناك اسباب خارجة منها كالرياح والامطار
والسيول فاشتمل على اجزاء من الارض ثم ان اليوسه التي فيها حافظه لاصولها من الاشكال فلا جرم
يتم شكل الارض في ذلك لان شلال المقيد في شكله اكنونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك
الاسباب وذلك لا يندرج في اقتضا طبيعة الشكل الكروي كما ادعيت فان قيل كذا اليوسه المستندة
الى طبيعة الارض حافظه للشكل القسري المانع من الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة
مقتضية لشي ولا يمنع من حصول ذلك الشيء قطعا وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت
شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظه للشكل مطلقا فهذا الاقتضا لا يجال في الاقتضا
الاول بل بكونه لو خلت وطبيعة لكن لا ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية
حافظه للشكل القسري وابعده بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحال في ذلك ثابتهما
ان الالال الكوكبية في انظر مركز الكوكبية في مختلفه القدر راد في تساويه لقادير الكواكب المختلفة
الاقدار والاليه لتلك النقر والموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من تلك دون اخر
وكذا المهم مختلف جانبا بالورقة والخاصة فقد اختلف فصل الطبيعة الواحدة زمانا واحدة واجيب
بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحد بل الى صورته قد حصل له صورة نوعيته
فبقيت رتبه شكله لكن اختلفت به صورته اخرى اوردت عنها كره اخرى مختص بها هي كوكب اوتدوير
او خارج مركزه فليس من ذلك ان يثبت في تلك الاول نقر او تتم مختلف الشئ فان قيل حلوا الصور
المختلفة لا تكون الا اختلاف المواد او اختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يصور ذلك في
الملك اجيب بانه لا يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب
عود الى القواعل كما جاز استناده الى امور يعود الى القواعل لكن يبقى عليه انه يلزم اخراج صورته في
نوعيتين الكوكب والتدوير وانما خارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الملك صورتان كان فيه
تركيب قوي وطابع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل الملك صورته في جسمين
اقوال مختلفة جازية في البسائط فلا يلزم ان يكون شكلا مستديرا واما في ذلك يمنع
استحالته فان صورته القائمة في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى فوجه تساويه في جميع
اجزائه وهي القائمة في كل عنصر هناك صورته في نوعيتين والثاني بان معنى تركيب القوي
ان يكون كثر من الجسم قوة وكثر اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزان كان له قوتان وليس الامر

في الملك كذلك اذ الصورة الاولى ساوية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان
كل صورة تعرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكال مستديرا
ثالثا ان القوة المصورة قوه طبيعية مبداء الاشكال لا تقتضي ان يكون بسيطه
او مركبة فان كانت بسيطة فمحال ان كان بسيطا لم يكن ان يكون شكل الحيوان كره واحدة
وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون مستلك
القوي في محال مختلفه فتكون الحيوان ايضا مجموع كرات وانما ان يكون في محل واحد
فان لم يكن البعض بابعاد البعض عن اقتضا الاستدانة كان الحيوان كره واحد وان منع فلم
لا يجوز ان يكون مع طابع الاجسام مانع عن ذلك واجيب باننا لانسم ان القوة المصورة
ان كانت بسيطة ومركبة بل لم يكن ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان
فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة في واحدة وذلك مجموع والمقول من المكاتب
البعيد المكان موجودا لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم هنا او هناك ولانه منتقل الجسم عنه واليه ولانه لا يتدر له نصف ذلك وبع الى غير ذلك
ولانه يتفاوت زياده ولا تصور شي من الامور المذكون للعدم المحض ويمكن الجواب بان
مقصد المتحرك في الحركات الطبيعة اما اللشكال فالمرکز واما الحقائق فالمحيط وكلاهما موجودا
واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي يمتد في حركة والاشارة
الحسية لا تقتضي عودا المشار اليه في الخارج فان المشار اليه في ان الخطوط ليست مركبة من
النقطة ولا اسطح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها ولا منفصل في معانهم جوارا والاشارة
الحسية الى النقطة المتوهمه والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عدم كون المشار اليه
بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو من فراغ الى فراغ اخر
والتقدير بالنصف والثالث وغير ذلك من الاجزى وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان
انما هو بحسب التوهم وان الجسم بكميته في سماء ماله لم يجوز ان يكون المكان امر غير منتظم
لانما له ان يكون المنتظم في جميع جهاته حاصلا بجماله في لا يتقسم ولا ان يكون امر منتظما في جهة
واحدة فقط كالخط مثلا لا يستحال كونه محيطا بالجسم بكميته فهو ما منتظم في الجهتين او في
الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لا شناع الجز وما في حكمه ولا يجوز ان يكون
حالا في المتكسر واللاستقلال اشغاله بل بما لونه ويجب ان يكون مائلا للسطح الظاهر من
المتكسر في جميع جهاته واللامكن ثالثة فهو سطح ايا من من الجسم انما هو الاس للسطح
الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كمن سينا والقاضي وغيره من الحكماء
وعلى الثاني يكون المكان بعدا منتظما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث يخلق
احدا على الآخر كما رايه بطلست ذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون اتموهما شعاعا

الجسم وملا على سبيل التوهم كاهوته بمتكلم واما ان يكون امر وجودا ولا يجوز ان يكون
بعد اما دافعا للجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد وجب
ان يكون جوهر القيام بذاته وتوارد للممكنات عليه مع بقاياه لشخصه فكانه جوهر متوسط
بين العالمين اعني كوا هو المجرى التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كشيته
وح كون الانتقام الدليلية للجوهرية لاخته على ما هو المشهور والى هذا الاختلاف ذهب
الافلاطون ومن بعده الحكماء الاشراف فلا يرد للاحتالات على الثلاثة ولما اتقنا الدليل
على كونه موجودا بطل مدعي المتكلم وبقي الاختلاف الاخر ان يظل واحد متساويين لآخر
بالضرورة وادار المصنف ان المكان هو البعد وقال فان الامارات ما يدعيه فان الناس
كلهم يحكون بان الما بين طرفي الالف ولا شك انهم يريدون بطرفه الالف اطرافه الداخلة لا الخارجة
فما بين طرفيه هو البعد المتدني داخله لاسطحة الالف اذ هو عينه وايضا لانهم يقولون
ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون محتلا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون وايضا
فحكم الله من ان الجسم هنا اوصاف لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واصل ان البعد منه
لاق للمان وهو الحال في الجسم وماح مساوية ومنه مفارق محل فيه الجسم ولما لا يحلها
وذلك ما بحثه منطبق على بعد التنكز وحده ولا امتناع كقول عن المان جواب عن حجة
القائلين بان المكان هو السطح فترى ان المكان او كان هو البعد وهو موجود لزوم من تمكن
الجسم في المكان تداخل البعدين ان يعود البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه
يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردله وانه سفسط وتترسب الجواب ان المستنع
مداخل البعدين اللاتين لانه يحون بؤدي الى تجويز دخول العالم في حيز خردله واما البعد
المرد الذي لا يتوهم بالما في فكل ان محل فيه الاجسام ولا يتوهم بحدته وتداخله بحيث منطبق
على بعد التنكز وتحدده بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك كقول عن المان فتجويز
الداخل في لا يقتضي الى الاستحالة المذكورة وانعزض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم
والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جازا التداخل فيه مطلقا كالنقط وكل ما
اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين
فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد
في الجهات ثلثا امتنع التداخل فيه مطلقا فان بدية حاكمة بان ما لا يحجم ولا عظم له اصلا اذ الا
نظرو لافاة باسره ولم يتصوره احد شي كالمن الاقر ولا كونهما معا عظم من اصداهما فقط
وذلك هو التداخل وان ما لا يحجم وعظم اذا لا فانظري في الجهة التي اتصف بالعظم فيه
كان مجموعها عظم من اصداهما فامتناع التداخل انما هو الذات للاعظام والاحجام الموجه لجواز
فرض الانتقام ومن القادير والابعاد دون الهيولي اذ ليست شقيقة الانتقام وكذلك الصور

الحسية فان انتقاما لافاة من المقدار كذا مستلزما للقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما
هو لاستلزامه كون الكل ليس اعظم من الجوز فلا يمنع بما ليس له عظم وكذا لا يمنع بما له عظم من
جوه دون اخري ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر ما ذكرنا امتناع التداخل
في الابداد مطلقا كوا كانت مادته او غيرها قال الامام في المحضر لو امكن ان يتشكل العقل
في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الالف بعد ان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الواحد
فليتشكل في ان هذا الشخص لا يتأني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او امتصاص متعديده
اقول فيه نظر لان القائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا اننا اتقنا الفرقان بان المكان
بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وانما موجود ان متساويان وحكم اكثر بان ليس ههنا
الا شخص واحد يعارض مع الفرقان ليس يقول بل يحول على انه يميز بينهما في الاشارة الحسية
تاذ الفرقان لاذل على ان الجسم مركب من الهيولي والآخر الصور ولم دجوه اخر مستحالة انه لو كان
المتساويان ههنا موجودين احدهما الهيولي والآخر الصور ولم دجوه اخر مستحالة انه لو كان
المكان هو البعد فلا يخول ما ان يكون قابلا للحركة الا انه الذي هو الانتقال من مكان الى مكان
فعدم ان يكون له مكان وينقل الكلام اليه يلزم ترتيب الامكنة لا اليه في ما هو حال لما تروى اياها
التسلسل ولا جميع الامكنة الغير المتناهية تكون من جنس البعد على ما هو المفروض كون قابلا
للمركبة ففتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخل في جملة الامكنة لكونه واحدا منها
وان يكون عارضا عما تكونه طرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون
الجسم ايضا قابلا للحركة لا يلزم للبعد الثاني لقبول الحركة ولزم ما في الجواب
لذلك التي **اقول** يمكن الجواب بان اعتاد ان البعد قابل للحركة الاسم ومنع
لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الاسكان لا على سبيل
الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن مكان الانتقال بالانتقال من مكان الى مكان
وهذا الامكان انما يقتضي مكان ان يكون المصنف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل
وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كائنا ومنها ان البعد
في نفسه اما ان لا يفتقر الى المحل فيمتنع تجرد عن المان على ما يدعون في البعد الذي هو
المكان واما ان لا يفتقر عنه فلا محل في المان على ما هو شأن البعد القائم بالجسم
لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث لا يفتقر اليه في التوهم فلا يرد ما قيل
من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل وعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان
هو البعد القائم بالجسم فيه اجتماع الثلثين واجب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد
القائم بالجسم متعلقا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد
فلا يمتنع اختصاصه بقول الحركة واقتضا الحل واختصاص البعد المفارق بامكن المتوهم فيه

ولا يكون اجتماعا من اجتماع الثلثين ولو كان المكان سطح لخصاذا الاحكام اشارة الى
اجتاج القائلين بان المكان هو البعد فترى ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الكاوي
والاصار احكام الجسم الواحد في حاله واحد بان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابيه
ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في مكانه كما انه يتبدل عليه التطوح
المحيط به مع ان تبدل الامكنه اما نقل الحركة الانه او لم يزل لها فليزم اجتماع القائلين اعني
الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المتولد من بدله الى مكانه فيمنه وق يكون متحركا فلا شبهه ويلزم
ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان يلزم السكون او يتبدل لا يتبدل
لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنه اذا كان ناشئا من متحرك فما كان
حركة واذا كان ناشئا من غير متحرك فالطير الواقف في الريح الهابيه لم تكن حركه وعمر الثاني بان المتحرك
بالذات هو الصديق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كما في السفينه والمتحرك بالعرض لا يكون
موصوفا بالحركة حقيقة اما الموصوف لها حقيقة ما يلائمه ويتعلق به وصف المتحرك بالعرض
بالحركة وصفه حال متعلقه **اقول** لكن اذا قيل يلزم ان يكون اشان محفوظ
كرباس فلا يجب لم يتحرك من ظاهره به جزء غير محفوظ اذا انما هو من سبله الى سبله ساكنا لانه
لا يتبدل من مكانه وهو باطن الكرباس وذكر الحوت في الماء كما يرى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء
حيث لم يبق فرق سطح الماء الملائم له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطه فلا يمنع له وليرجع
المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد فترى ان السطح بان لكل جسم مكانا
فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بكل ليس له مكان اذا لا يوجد جسم ليسكون
سطح الباطن مكانا له فليس المكان مع الاحتكام كلها والقائلون بالسطح يلزمونه مع انه
ما فاض لمقالمهم فانه لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل
جسم لو خيل وطبعه لكان في مكان فقد اعمرونا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحسبوا
ذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فاما لم ينشوا ذلك وانكروا حين الزوايه
فالقائلون بان الجرد لا مكان له ما فاضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل يقول كيف لا يكون
المحدد مكانا وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما هي من مجموع المحدود من حيث
هو مجموع واساضا التمايزان بحسب ما يرضى لها من كونها من فوق الارض او تحتها فلا شلف
انها يستبدل المكان ولها نقله من مكان الى مكان فذلك كل جسم اجزا المحدود يستبدل
امكنه بامكنه اخرى حال حركته بالاستعداد ولو كان اجزا المتحرك بالحركة الدورانية ليس لها
نقله من مكان الى مكان اخر امكن للقر والشمس وسائر الكواكب لعله اصلا لا يتحرك وتطله
الاخرى انما شان فوق الارض وان تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت
هذه الحالة واذا كان كل جزء من اجزاء المحدود في مكان ومسهلا لاسيما الحركة الوضعية

مكانا باخر كان المحدود كله في مكان مركب من اجزائه فوجب ان يكون المكان هو
البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الجسم لو خيل وطبعه لكان في مكان
بالاجسام التي لها مكان فخرج عنه بالامكان له وان يقولوا ان اجزا المتحرك بالاستعداد
ان كانت متزمنة فلا ترض لها حركة خارجيه قطعا وان كانت متزمنة بالفعل كالكواكب
المنتقلة عن اجرام الافلاك المكونة في فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها
بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان
الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخرى اما نقلها بالضرورة ان المكان
الذي يخرج عنه الجرم المسكن في الهواء فلا هو الا لم يطل والسطح الذي كان يحيط
به ذلك الجرم قد تبدل بالحقيقة فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يطل دون السطح الذي
يطل ومنها ان المكان مقصود المتحرك بالحصول فيه ومقصود المتحرك بالحصول فيه يجب ان
يكون موجودا حال الحركة ليتصور ركوبه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يصفى النقل
المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطق مركز ثقله في مركز الارض كالجسم مثلا موجودا حاله ما
من الجرم متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيط هذا الثقل وقد اصابته
الكثيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقره فذلك القر كقطع من النار مثلا يجب ان
يكون موجودا حال ما يمرض هذا الكثيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
محيط بهذا الكثيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعزوم في حال حركي الثقل
والكثيف ومنها ان المكان يجب ان يكون ساديا للتمكن لان التمكن ينطبق على المكان بالي له
يجب ان يكون متساويا واذا كان المكان هو السطح لا يكون متساويا فان الشعبة المستدرة
اذا جعلنا ما صمغته دقيقة كان السطح المحيط بها اضغاث المحيط بالملازمة واذا جعلنا
الصمغة مدونة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصمغة مع ان الجسم في الحالين واحد
وايضا اذا احترق في الجسم حتى عجيقة فقد انقص الجسم الذي هو التمكن وازداد مكانه
وهو السطح الكاوي به وايضا ذق الماء الملوته اذا صب منه بعضه كان ذلك الرق ممتا
سالة كذلك قبل الصب فقد نقص التمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن
بحاله ومنه ان التمكن مال لمكانه ينطبق عليه كاترا نقا ولا يتصور ذلك الا بان
يكون في كل جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزا الجسم المتمكن في مكانه
مكانا اصلا ومنه ان الجسم انما يكون في مكانه بحسبه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح
كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يرض هذا الوجه الثلثان يعني كونه مالا انه لا يوجد شيء
من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر وهو محي كونه بحسبه في مكانه انه يتامع في داخل
المكان لان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فلهذا المكان لا يصح عليه ان يكون متساويا للقائلون

فان قيل لو كان المكان هو السطح لكان الجسم في مكانه
فان قيل لو كان المكان هو السطح لكان الجسم في مكانه

ان كان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوز وان علوا كان عتقا
شغله وعليه المصنف والباقيون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جواز وهم اصحاب
الخلا والانساق حركة المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل في نفسه زمانها اصح
الما فوق بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق ساويا زمان متحرك
الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر لطلان بيان اللزوم اما فرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من
الخلا وماله يكون في زمان ولغرضه تساعده ثم نفرض حركة ذلك الجسم تلك القوة بعينها
في فرسخ من الملا ولا محاله يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولغرضه عشر ساعات
ثم نفرض حركة تلك القوة في ملا ارق قواما من الملا الاول بحيث يكون نسبه معاوقه
الى معاوقه الملا الغليظ كنسبة زمان حركة الخلا الى زمان حركة الملا الغليظ اي يكون
معاوقه الملا الرقيق عشر معاوقه الملا الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملا الرقيق
ساعة ضرورة انه اذا احدثت الساعه والترك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطاوعني
قلة الزمان وكثرته الا يجب قلة المعاوقه وكثرتها فلم يرد زمان حركة ذلك
المعاوق اعني التي في الملا الرقيق و زمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلا واعترض عليه باننا
لا نسلم ان كان قوام يكون على نسبه زمان الخلا الى زمان الملا فاما يمكن ان يكون في القوام في
ترتيب الرقة الى تالاقوام ارق منه اذ لو اتى جاز ان لا يوجد في تلك الرات قواما سيطر
لست زمانيا خلا والملا وعدم الانتهاء متنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان توقف المعاوقه على
قد رضى القوام بحيث لا يوجد برونه وح يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان
على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان
الخلا الى زمان الملا على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاول من النسب
المعاري والثاني من النسب العديده وقد برهن اقلدس على انه يجوز ان يكون المقدار للآخر
نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العديده **واقول** لا يجوز اما ان يمكن ان
يكون الحركة بدون معاوقه من الملا في زمان اذ لا يمكن فان يمكن نقول بعض من زمان الحركة
في الملا الغليظ كساعه مثلا في المال الفروض بازاتس الحركة والباقي كتسع ساعات
بازا معاوقه الملا الغليظ فزمان حركة الملا الرقيق في المال الفروض ينبغي ان يكون ساعه
لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعه لاجل معاوقه اذ الفرض ان معاوقه عشر معاوقه الملا
الغليظ فالزمان الذي بازا معاوقه عشر الزمان الذي بازا معاوقه الملا الغليظ فلا يلزم
ان يكون الحركة مع العائق كساعة وان يمكن بل استدلالكم هذا ان حصل ان الخلا محال
اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض
الحركات الثلاث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور

ايضا ممكن ساوي زمان في المعاوق وعدم العائق وان محال قطعا فالخلا محال واذا
اعترفتم بان الحركة بدون معاوقه من الملا لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة الحركة
تلك الحركات الثلاث اعني الحركة في الخلا على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزوم الاعتراف
بطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورد بعض المتأخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها مستدي
زمانا وليسبب المعاوقه زمانا فستجيبها واحده المعاوقه وتختص احداهما قد هما فاذن زمان
نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال اما تختلف زمان المعاوقه بحسب قلة وكثرة وتختلف
زمان الحركة بعد انصاف ما عدا ذلك الميلا ولا يلزم على ذلك المحال المذكور والمصنف
هذه الجواب عنه مقدمه هي ان كل حركة لابد ان يكون على احد ما من السرعة والبطولان لا محالة
يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او ضعفه كانت اسرع او ابطا من الاول فان كانت الحركة فتشابه اي صادر عن شعور
واراده جاز ان يحد النسب حالها من السرعة والبطولان فكل ملامه حدها ونسب
عنا الملحوب ذلك الحد فترتب عليه الحركة التريعه او البطيئه وان كانت طبيعيه او قسريه
اختلفت في تحديدها من السرعة والبطولان معاوق وذلك ان الطبيعة لا تماند فيها
ولا شعور بها باللامه وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة الى طبيعته بحسب ذاتها مسكاد
محصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما عدا حلالها وكذلك
القاسر لا تماند فيه لان الفروض تحريكه يقين واحد وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك
لانماوت فيه لان الفروض ايمان فلا بد من امر اخر معاوق الحركة في تاشين والام يمكن
له مدخل في اقتضا حدود الحركة وذلك القادق اما خارج عن المتحرك او غير خارج
عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاحتمال بحسب اختلافه رقة وغلظا فالهوا والماء
تقاوتهم حد ود الحركة سرعة وبطا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية
لان ذات الشيء لا يمكن ان تقضي امرا وتقتضي ناعوقه من اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق
القسريه وهو الطبيعة او النفس اللتان هما سبب المل الطبيعي فاذا لم يلزم من ارتفاع هذين
المعاوقتين اعني الخارج والداخل ارتفاع السرعة والبطون من الحركة ولزم منه انتفاء الحركة
ولا بل ذلك استدلت الحكماء باحوال قاتنين الحركتين فان على امتناع عدم معاوق خارجي
فبينوا امتناع وجود الخلا زمان على وجود معاوق داخل فثبتوا سدا مثل طبيعي في الاجزاء
التي يجوز ان تحرك قسرا بعد تهديد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما
انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها مستدي شيان الزمان بسبب السرعة والبطول شيان آخر
لاننا نعلم ان الحركة تمتع ان لا يوجد الا على حد ما منها في مفردة غير موجودة زمانا لا وجود له لا
ستدعي زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطول في زمان كانت بحيث اذ فرض وقوع

اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لاحالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطو حين فرضنا لها لامع حد منها هذا حلف والخاص ان المصنف
يخص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم مدعي حرك الحركتين لا يكونان على حدنا
من السرعة والبطو لاسبب المعادق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعادق كان هذا فرضا
للمركبة مفردة عن السرعة والبطو ثم يصح الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا
وجود له لا يستدعي شيئا ليخبر ان الحركة مفردة لاستدعي شيئا من الزمان فمع ان قول
المقرض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعادقة زمانا كونه معناه ان الحركة اذا لم
يكن مع المعادق تستدعي زمانا وليس كذلك مثل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي
زمانا اي من غير ان يكون للمعادقة دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعادقة الى الزمان لا يستدعي
زمانا اخر وهذا الذي يستدعي لا يقتضي ان يكون الحركة لامع المعادق مستدعيه
الزمان والعجب منه مع كونه علميا في التحقيق وعالميا للثبوت انه باطل قول المقرض بالمعنى الذي
فيه مبتدأنا اكثرها في محل المنع ولم ينبذ انه بني الدليل وباطاله بهندم بنيانه
على ما تقرر من مشهورا دائما المنوع في ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان
اراد ان القاسر في الحركة كماله المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه ولو كان المحدود
هو القاسر لزم ان لا تفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطو في متلك الصور
الثالث فذلك هو المطلوب المقرض فانه مدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعادق
تقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة او البطو وهو يحفظ في الصور الثالث لا تفاوت
ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعادق وتفاوت عجب تفاوته وان اراد ان القاسر
لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية تفاوت اسرعا وابطا فذلك ظاهر البطلان وهذا الكلام
في قوله وكذلك القابل للحركة اعني حركة التمر لا تفاوت فيه لان المفروض احواله ثم قوله
فلا من امر آخر معادق الحركة في تايين والالم يكن للمدخل في اقتضا حد ود الحركة
ايضا ممنوع فان ذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معادقا بل قول ذلك الامر الآخر هو الميل
قال المصنف في شرح الاشارات ان الحركة فلا تنك من السرعة والبطو هو شي واحد
بالذات وهو كيفية قابلية للشد والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة فاهو سرعة
للساكن القليل في شيء هو عينه بطو بالنسبة الى آخره وما كانت الحركة متمنعة الاثبات عن هذه الكيفية
وكانت الطبيعة التي هي متبادلة الحركة شيئا لا قبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات
المحملة بالشد والضعف الى واحد وكان صدور حركته من متماثل عدم الاولات فاستفت
اولا ارادته والضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكمية الكبر والصغر والكف
اعني الكانت والتحليل والوضع اعني المزاج الاخر وانما شأنا او غير ذلك وذلك الامر هو المشكل

وهذا الكلام مرجع في ان ما عدا ذلك الحركة من السرعة والبطو هو الميل وليس مستلما ان ذلك
الامر الآخر يجب ان يكون معادقا للحركة في تايين فلا نسلم انه قوام في المسافة من الاحتمال
لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير القوام كالتقوى الجاذبة للفناطيس مثلا فاننا لو اخذنا سيرا
قطعا من الفناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يجرى بالطبع الى اسفل ويباينه
في الحركة قوة الفناطيس فيسارع في الحركة بحسب تباعد من الفناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير
الخارج لا يمكن ان يعادق الحركة الطبيعية قوله لان ذلك الذي لا يمكن ان يقتضي امرا يقتضي
ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا فيلزم وانما كان يلزم لولم يتعد غير الخارج لكنه متفرد
كالطبيعة والنفس واحدهما تستدعي الحركة والاخر يعوقه عما كالطير اذا سقط عن مكانه
ثقله وهو يطير اليه فلا تم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعادق الخارجي اعني على
امتناع الملاان المعادق الداخلي فيه عدم حال الحركة من الاسراع والابطال لكن هذا المنع حجة
التمسك من قوله وكذلك القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاد وقد مر اننا
وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعادق الداخلي اعني على مبدأ الشلل الطبيعي
لان المعادق الخارجي اعني قوام ما في الساحة كانه في تحديده حال الحركة وعامرا للاستدلال
على هذا المطلوب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولا حيل ذلك استدلت الحكماء بان
الحركتين تارة على امتناع الخلا وتارة على وجود مبدأ الشلل الطبيعي في الاجسام التي قبل الحركة
القسرية ومنهم من عزم ان معناه ان الحركة لا تسبب تقبلي قدرا من الزمان فقال ان جواب
الصحيح عن جواب اقتضا الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا
معين والاما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان هو بالحل لان نصف تلك الحركة
واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركه بل الحركة من حيث هي حركه لا مستدعي
الزمانا مطلقا ومسا فده مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطو وليس
كذلك فان كلام المقرض انما هو في الحركة المحصورة المفروضة في الاستدلال وما يقال من ان هذا
الجواب انما تم لو بين ان لتلك الحركة جزءا موجودا في الخارج وامكان انتظامه ولو يجب الوهم
لا يمكن في هذا المقصود ادب ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه
ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان ذلك في بيان مكان وقوعها الاجتنب
التوهم ادب ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء اما بحسب نفس الامر كالحواجز ان يقال
الزمان يقتضيه ماهية الحركة فلا تقبل النفس بالفعل بل التوهم فكيف تقع الحركة المحققة
في جزء من الزمان من نوع بان العقل علم بانها الجزء الذي لا يجري حركه مطابقا للواقع بان
كل جزء من الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة وان وطرفه جزءا من الحركة الواقعة
فيه وذلك الجزء ايضا حركه واقعة في جزء من الزمان المسافة وهو في نفسه ايضا سافه فيحكم بان ماهية

الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المزمومة للزمان فلا يقتضي الحركة
له انما تذكرنا من الزمان بل تقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهات مناسبة للمكان
لاجل كل واحد منها مقصد للتحرك الا ان المكان مقصد للتحرك بالوصول فيه والجهة
مقصد للتحرك بالوصول اليه والفرق بينهما وان كل واحد منهما مقصد الانسان المحيية اشارة
الفرق من حيث المكان لا من حيث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الكامل في ماخذ الاشارة
وليت منتهى في ماخذ الاشارة لما ذكر من انه طرف الامتداد الكامل في ما ان لا يكون منتهى
املا فكون لفظه او يكون منتهى في امتداد اخر فكون خطا او في امتدادين اخرين
فكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة الى امتداد دسمي ناهية وطرفا بالنسبة الى الجسم
والاشارة لجهة فان قيل فلهذا في ما ذكرت اما النقط والمخطوط او السطح وهي قايمة
بالجسم فتتحرك بحركة كيف تصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرت
سابقا وايضا لم ان يكون جهتا القوق والسفل ايضا متبدلين **اقول** نعم لا يتصور
حركة الجسم الى الجهات التي يكون قايمة به لتحركه بحركة او ما حركته الى جهات تقوم بالجسم
الاخر وحركة الجسم الاخر الى جهات تقوم به فلا مانع مما والتبدل في جهتي القوق والسفل انما يلزم
في تقدير حركة الفلك المحركة وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن واللام يكن عددا فان جهة
اليمين من الانسان مثلاً انما تتبدل بمقداره لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي
القوي جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي القوي جانبيه يلى اصغرها فصا را اليمين لسا راو
هي من دوات الاوضاع المقصودة بالحركة الموصولة فيا وبالاشارة اشارة الى الاستدلال
على كون الجهة امر موجودا اذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة المستترة والقعود لا يكون مستترة
الاشارة ومقصد للتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر انقاس الفرق من المكان
والجهة فاد قوله مقصود بالحركة الموصولة فيا وان القواب ان يقال وصولا الى اذ قد ما منها
والطريق من فوق وسفل وما عداها غير متناهية الجهة في قسمين قسم يتبدل بالعرض مثل اليمين
والثالث والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون الطبع وهو فوق وسفل فان التوجه
الى المشرق مثلا يكون المشرق قداسة والغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه
الى المغرب تبدلت الجهة وحدا قداسة خلفه والعكس يمينه شماله والعكس واما القوق والخلف
فلا يتبدلان لان القوام اذا صار سكوا لم يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجليه تحفا بل صار راسه
من تحت ورجله من فوق فها جهتان داهتان بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات المتبدلة بالعرض
غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية وتكون
كل طرفها جهة والحكم بان الجهات سه مشهور وليس عنق وسبب الشبهة امران عامي
وخاص اما العامي فهو ان الانسان يحيط به حستان عليها الميدان ظهر وظهر وراس وقدم

فانما يبا الذي هو لا قوتي في الغالب يسمى مينا وما يقابلها راسا وما يجاوي وجهه واليه حركا
بالطبع وهناك طاسة الابداسي فدما وما يقابلها خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى قوقا
وما يقابلها عتقا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وتعد اوهاهم على هذه الجهات الست واعتبروها
في سائر الحيوانات ايضا ثم عموما اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزا متمايزة
على ذلك الوجه واقاما الخاص فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد منه متعاضدة على دوا قوام
ولكل بعدة طرفان فلكل جسم جهات ستة لان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار على
الاخر المتتمية في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسمى الانسان في اعتبار طول قامته حين
هو قائم بالقوق والخلف وطرفا الامتداد العرضي يسمى باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
وطرفا الامتداد الباقي يسمى باعتبار عرض قامته بالقدام والخلف فالاعتبار العامي يشتمل
على الاعتبار العامي مع زيادة في نطاق الابعاد على قوام فان العامة غافلون عنها وان يمكن
تطبيق اعتبارهم على ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض ما لا يجب في اعتبارها
واذا لم تعتبر كانت متناهية لا مكان لان فرض الجسم واحد بل في التماس في نقطة واحدة
امتدادات غير متناهية **الفصل الثاني** في الاحتمال في قياس فلكية
في الافلاك باقية من الكواكب ومنصرفة في العناصر باقية من المواليد المتناهية العدديات
والناسات والحيوانات اما الفلكية فالتكليف منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء
لا فلاك اخر فتعد واحدة غير مركبة ولذلك سمي بالفلك الاطلس سمي له بالاطلس
الحالي من النجوم يحيط بالجميع ولذلك سمي بسلك الافلاك وبالفلك الاعظم وعنه فلك
الثواب ثم افلاك الكواكب السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم
تخروا ان يكون اقل منها لانه وجدوا في ابدى الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة الموسمية السبعة
من المشرق الى المغرب فاشتوا لها فلكا ثم وجدوا ينظر ادق ان جميع الثواب متحركة بحركة واحدة
من المشرق الى المغرب فاشتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السبعة
دور حركات عرس مختلفة غير متشابهة فيقاس بعضها الى بعض فاشتوا لكل منها فلكا اخر
فصار في الافلاك سبعة واما في جانب النثرة فلا قطع لحوا ان يكون كل من الثواب على فلك وان
يكون الافلاك الغزالمكوكة كبر وجوز المصنف ان يكون الافلاك يمانية ما يستند بالحركة
الموسمية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك من اتصالها ببعض حركتها قال صاحب الحققة
لما سمعت هذا من المصنف قلت فمخو ان يكون سبعة ما ان يكون الثواب ودوا ابو السروج
على محور فلك دخل وتعلق فليس بجميع السبعة حركتها الحركة الاولى واخرها السابعة حركتها
الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوا ابو السروج متحركة بالحركة السابعة دون البطول لتتصل
الثواب بان يبرز الى برج كما هو الواقع فاحس داني على وشتملك الافلاك الكلية

في افلاك اخرى فيه منفصل الى الافلاك الكلية على ما دل عليه ما شاهدنا من احوال
تلك الكواكب من السرعة والبطء والرجعة والاستقامة والاقامة والخوف والكسوف
والشكلات الدرهم والهلالية واختلاف مواضعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك
حافظا كل منها لنظام مخصوص عام لكل حال الى مثله وما يقال من ان اثبات الافلاك
على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسده ماخوذة من الفلاسفة من ثبوت القادر المختار
وعدم تجوز الخلق والالتزام على الافلاك وانما لا تتحرك في حركاتها ولا تمنع ولا تكون لها
رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غير ما بل يكون ابد مستمر حركة بسيطة
في الجهة التي بعضها مخالف للشمس وبعضها لم يثبت كون ادلتها مدخوله اذ لو لم يكن في تلك الاصول
مقول ان القادر المختار يجب ارادته بحرك تلك الافلاك على النظام الذي هو ادواته
ان الكواكب تتحرك في الفلك كالجنان في الماء بسرع وببطء ووقف وقسم من غير حاجة الى تلك
الافلاك الكثيرة وهي تقدر بثبوت تلك الادوات والاثبات للدرهم بناء على وجود لازمه
ولا يصح الاداء علم المساواة وليست معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون
تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخرى غير ما ذكرنا وليس بشي اذ نشأ عدم الاطلاع على سبيل
هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية بحزم العقل مثبتة منذ مشاهد
الاختلاف المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق
اليها شبه اشياء مثلا مشاهد الشكلات الدرهم والهلالية في الوجه المرمود وجب
اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس
والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة
القمر بين الشمس والارض مع القول بثبوت القادر المختار وبشي تلك الامور المذكورة فان ثبوت
القادر المختار وانتفاء تلك الامور لا يفيان ان يكون الحال على ما ذكرنا في الامور انما
يجوز ان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يهود القادر
بجانب ارادته وجه القمر من الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الخسوف وجه الشمس
من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان سود وجه القمر على ما يشاهد من الشكلات الدرهم
والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان
تكون احد نصبي كل من النيران مصنيا والآخر مظلمة وحرك النيران على مركزها بحيث يصير
وجهها المظلمان مواجهين الى حالي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانتا
تامين واما بالنقص على قدر ما اذا كانتا غير تامين وفي هذا التماس حال الشكلات الدرهم
لكن اجتمعت مع قيام الاختلافات المذكورة ان الحال على ما ذكرنا من نور اشارة القرون من الشمس وان
الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر مثل هذا الاحتمال قائم في العلوم

العامة والتجربة بل في جميع الضرورات فانما نجزم بان ادواتي المت بعد خرد جاعلة لمصر
انما فضلا تخففت في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يحتملها
كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان تحقق وضع غريب من
الادوات الفلكية فتصفي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب الفالين بالاجاب من
استناد الحوادث الى الادوات الفلكية وغير ذلك ما هو مذکور في شبه القادحين في الضرورات
والخاصة ان المذكور في علم الهية ليس مبني على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به
العادة من تصدير المصنفين كتبها انما هو بطريق التابعة للفلاسفة وليس ذلك امر واجبا
بل يمكن اثباته من غير انشاء عليه فان المذكور فيه بعض مقدمات هندسية لا يتطرق اليها
شبهه وبعض مقدمات حدسية كادكرنا وتنبه مقدمات حكمها العقل بحسب الاحتمال هو
الالتيق والاولى كما يقولون ان محدد الكمال مما س عذب المل على لفظه مشترك وكذا امعنه
لنقصه ولا يستلزم غير ان الاول ان لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج اليه كما يقولون
ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد لان حيز الترتيب والنظام يقتضي ان يكون
ما هو اكرم بعد اد اعظم مدارا بطا حركه من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب
بمرارة الشمس القلابة وبين ما بعد عنها الابعاد والاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث
والمقابل ودين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعض مقدمات
مذكورنا على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حرك الشمس بالسرعة والبطء
لما بنا على اصل الخارج واما بناء على اصل التردد من غير جزم باحد ما ولو سلم ان اثبات
الافلاك على الوجه الذي ذكره توقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك
اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دواعيهم انما
ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الاخر فلا يتصور التوقف في دكتيهم فضلا
انهم يحيلوا من الوجوه المكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه يتيسر لهم
ان يعينوا تواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحسن
والعنان مطابقة تخييرها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاطلال على سطح الارض ان
شهد ان هذا الذي عجيب وانبي عليهم شيئا مستطاب تدويرها وجه المركز والموجع اربعة وعشرون
قول فيه نظر اما اول افلاحة صرح في ان الافلاك الحركية انما يكون تدويرها وجه
المركز وهذا خطأ فان من الافلاك الحركية للقمر حوزها وما ملادها طكان وانما المركز
واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور ربي اربعة وعشرين لان لكل من النجوم والقمر
تدويرا واحدا في التدوير ستة ولكل من السيار فلما خارج المركز حول عطارد فان له فلكين
خارجي المركز فالافلاك الخارج المراكز ثمانية وللمن فلكان آخران موافقا للمركز على ما مر بعد الافلا

الجزية بصيرته عشر وهي مع الافلاك التسعة مرتبة في خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم
 لو لم يجعلوا الكون المحيط بالمال فلما تراه بل جعلوها مع الليل فلما واحد انطلق به
 نفس تحركه بحركة الجوزهرين كانت تلك الحركة جزاء من الفلك كالمتمات عز معدود في عدد
 الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكرنا اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قالوا
 صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك المثل ويسمى بالجوهرا ايضا بحده مما سلف
 فلك عطاره ومقتصر لمحور الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فلك الكره عتار
 سدي في الافلاك وليس فلكا كليا والافلاك المائل ايضا فلكا كليا فصار عدد الافلاك الكلية
 عشر وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية وليس ما ذكرنا ويشمل على كواكب
 سبعين والاف وبنفسه عشرين اي اثنين وعشرين اذ هي عشرين كوكبا ثوابت وصدها
 وعشرون متحركة طولا وعرضا واما غير الرصد من الثوابت فغير محسوس والكل ايا الافلاك
 ما سلفها بسايط والافلاك اجرامها المختلفة الطباع قابلة للاشتغال الى ايامها الطويلة
 وما ذكرنا لا بالحركة المستقيمة فليز ان يكون الجأت متحدة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه
 ان الجأت انما تتحد بالفلك وفيه نظرا لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسايط
 متعادلة بحيث يكون تلك البسايط مجتمع معا ثانيا فبعض حال كونها في اجازها الطبيعية
 ولو سلم انما قد خرجت حال الثابت عن احادها الطبيعية فلم يجوز ان يكون احادها الطبيعية
 مع اجازها التي هي فيها حال الثابت متساوية البعد عن مركز العالم ومثل اليها بالحركة
 المستقيمة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم عدد الجأت قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة بالخرج
 المتحركة بها عن مكانها اعني الحركة الا انه فان القطعة الجائلة من النار على الاستدانة مثلا يتحركه
 حركة خرجها عن مكانها فتكون حركته مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج
 عنه بحركة اصلا فانه يتحرك على الاستدانة واما حركة الجواله وظايرها فانما يسمى مستقيمة
 لغة لا اصطلاحا **اقول** الفلك الواحد جهة الفوق والسفل دون ساير الجهات
 فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه القرب الى مكانه الطبيعي على دايك مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك
 الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم عددها قبل فان سمي تلك الحركة مستقيمة توجه
 الى قولهم لم يلزم ان يكون الجأت متحدة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان اشتغال الاجزاء
 على اجازها الطبيعية انما يمكن بحركة الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الاجدد
 الجأت قبل حركة الاجزاء ولا اشتغالها في ذلك انما الحال ان تتحد الجأت قبل وجود الاجزاء اذ يبين
 ان يكون الجأت متحدة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه
 انما ثبت ساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون ساير الافلاك كما هو مدعا
 خالصة عن الكيفيات العقلية الى الحران والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة

هذه الاربعة وان كان كل منها مشا للنقل والانفعال لكن العمل في الاولين اعني الحران
 والبرودة اظهر كان الانفعال في الاخرين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فذلك سمي
 الاولان بالعمليتين والاخران بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين
 الكيفيتين يوجيان لهما شلا معا وهما باطن فكون قابلا للحركة المستقيمة وانه موجب عدد
 الجأت قبل الفلك وهذا الدليل لا يثبت على تعدد الجأت بحسب المحدد ولا مع الافلاك الباقية
 والجأت العامة للكل انما تتحرك بالاستدانة بدلالة الاما قد نصبت مستدرة فلا يكون في مثل
 مستقيم لثابتها لان المثل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والستدرة تقتضي صرفه
 من ذلك وقد بينا الثاني بين المكين او قد يجتمعان في جسم واحد وحصل اجتماعهما في حركة مركبة
 كالحركة في الكره وكاية الحكمة فانما تتحرك على الاستقامة والاستقامة ما وليست
 حركة الاستدانة صافية عن الجأت بل هي غير مقتضية للتوجه الى احدى جهتي انما لا نسلم
 ان الحركة البردية يوجيان لهما شلا معا وهما باطن مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون
 الافلاك فبان ان يكون فيها حران او برودة بلا حقة وشغل فان قيل حران علة الحفنة
 كان البرودة علة التقل فمتى التقل فلو صدرنا في الافلاك لربت العلوات عليها فلكنا
 قد تختلف الاثر عن العلة الفاعلة لعدم الفاعل كالحركة فانما توجب الحران في العناصر القابلة
 لها والافلاك متحركة وبغير حران لان مادتها غير قابلة للحران عندكم فحوز ان تختلف الحفنة
 والتقل عن الحران والبرودة لان مادة الفلك لا تقبله وان كانتا متفتتين لهما **قال**
 الامام في المعتمد في اثبات ان الفلك ليس حار ان قال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية
 الحران لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هائل لكونها
 بسيطة والى باطن والافلاك الاقرب من الفلك اعني كرويا كمال السابعة ولم يظهر من الشمس
 اثر التحنن في عالمها وهذا يستحيل ان سخن الشمس دون السموات التي في غاية الحران مع اننا
 اعني السموات اصغاف اضعافا اذ هي كقطرة في بحر كبري والجباب ان ثوابت السموات تخلق بالذوق فربما
 لا تقبل بان الفلك الامر به ساطة من الحران فلا تؤثر حرارته في عالمها بل ساطة حرارتهما
 قلنا اثر التحنن في ذلك لا يصل الى ان الطبيعة الزهرية ما فاعله الشمس لا سخن بنفسها
 بل اشقة هي السخنة سيما اذا انعكست اشقة من اشياء معتلة حيا احرقت الاشياء المنعكس
 اليها كاني المرايا المحرقة وليس للافلاك الحاق بالارض اشقة بقبض سخنة وايضا كره النار اياه
 عندهم ومحيطه بآبار العناصر فلو مع هذا الدليل لم لا يكون هو النار وان قد عجب عنه بان
 الطبيعة الزهرية تقارفا ولا تتصور مقاديرها للافلاك المستقيمة اذ لا قدر لها بالناس الا
 ما سخن في مباحث الانقياد والاجرام من علم المشورة لوانها انما لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كينته
 تقتضي سهولة قبول الاشكال وبركة اليبوسة كينته تقتضي عسرها ولا يتصور ذلك القول

والترك هو ان كان جوا او سيرا لا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليوسه في الحركة
وقد مر فت امتاعا على الاغلاص والجواب انهم قد عرفتم المنوع ايضا ولو ازمها اي خاليه عن لوازم
ملك الكيفيات كالحمد والقتل والتكاثف واللاتم فيقولها الحركة المستقيمة والجواب مع بطلان
الاقايل كما مر شفاها لانه لا يحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب هذا انما تم في غير الفلك
الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كره النار والهوا عطف على كره النار لا على النار
وكذا قوله والما والارض اشار الى ان ملك العناصر الاربعة وان كان يقتضي طبايعها الكروية
لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض والما فذلك منها ظاهر واما الهوا فالتاخر الاخر
المرتفع اليه خرجت عن الكروية ولا يخرج النار عنها لان قوتها على حاله ما يصل الى ما يستحق
واستند عددا من مزاوجات اللغة الفعيلة والانفعالية وهذا العناصر لا يخرج عن حران وبرون
ورطوبة ويوسه ولم يعد واما شتمل على واحدة منا فقط ولم يكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين
الحران والبرودة وبين الرطوبة واليوسه من التقاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربعة
في كل سيطا عسري فالجاء بين الحران واليوسه هو النار وبين الحران والرطوبة هو الهوا
وبين البرون والرطوبة هو الماء وبين البرون واليوسه هو الارض وكلامهم في هذا المقام
يبي على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي بيننا اوجزان والتجربة والتفتيش
عنها لا على البيانات العاسية وضبط الاختلاط العقلية فان ذلك مما لا يسيل ههنا
قال الامام من حاول حصر البسيط العنصري بتقسيم فقل فقد حاول بما لا يمكن الوقا به بعد
الاسر لما عثروا بطرق الترك التحليل وحدوا تركيب الكاينات متدا من هذه الاربعة وعلموا
شتمها اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا شتمها اليها فلا حيزم
وعزا ان الاسطفاات هي هذه الاربعة استتم كلامه فلا بد عليهم انه يجوز ان يكون فيها
عاب عنا عنصر حال عن الكيفيات الاربعة او شتمل على واحدة منا وما يقال من ان اودم بدن
الكيفيات التي يستدلون بازواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشك لان الهوا احار
وطبا لان حرارة ليست في الغاية وان اودم ما هو اعز من الشريد وبمجه ولا شك ان المتوسط
بين غاية الحران والقتل منا حدود لا نهاية لها فان اشم بكل حد عنصر اقتضه بطبعه
زادنا العناصر على اربعة والاربع الزجج بلا مرجح **اقول** فتصادف ظاهر
لان الزجج من غير مرجح اما يلزم ان لو انبوا البعض الحدود عنصر اودم بعض اما اذا ثبتوا
بجميع الحدود عنصر واحد فلا يلزم ذلك ولا زديان العناصر على اربعة لا يقال فحينئذ
يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا غير متشابه دم قد صرخوا بان البسيط عجب
ان يكون فعل طبيعته في مادة متشابهة غير مختلف لا يقول هم صرخوا ايضا بان الفعل المتشابه
ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملا

والي الغير بوسط اود حائط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يحاوره
ينقلب للهوا بالعكس والهوا ما بالعكس والما بالعكس والارض ما بالعكس وهي اربع صور
لا يزيد عليها لان انقلابها في الملاصق بوسط واحد واما الجوايط كما سخط النار
ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة
في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجزئة والبيان اما انقلاب الماء
هو ان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لروحه ولا حركت ما قاله على بعض الجوانبه
فاذا انقلبت هو واما انقلاب الهوا فانما نضعه الحاح النسخ على الكروية والطرق
اليه من حلها الجهد يدوس قال جاز ان يحصل له ذلك الهوا سخونة توجب له عمل على النار
من الاحراق كما ان التجمد هو رجب على غايه السخونة يخرج من الجوانب بل انما رتبته كما يريها
يخرج العقل بالمشاهدة اذ قد عرفت هناك تارطين بها الجهد يدوس واما انقلاب
الهوا ما فلاي الطاس المكوب على الجهد ركة قطرات الا كما نختصا حدثت مرة بعد اخرى
فتلك القطرات لا علوا عن اقسام تلكه اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل التسرع
وليس بذلك لان الماء ليس بعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اول لانه
الطيف هو قبل للتعود في مثل تلك المهام الصقيفة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك
اما بان ينقلب الهوا الطيف بالطاس الى ذلك هو المطلوب وانما بان يكون هناك سحر
ما يه موجج في الهوا الطيف بالطاس وترل منه الى الطاس كاذه بيايه انوار البركات
فانه زعم ان في الهوا الطيف بالانوار اجزا لطيفة ما يه لكنها الصغرى وجدت حران الهوا
ايها لم تنك من حر الهوا والترول على الماء فاما بالانوار الذي يليه زالت السخونة من
الاجزا المايه القوي فكيفت وتقلت فترك واجعت على الانوار وهوا اطل لان الهوا
الطيف بالانوار لا يمكن ان شتمل على اجزا كثيرة ما يه لاسيما في الصيف فان حران الهوا
يخرجها ولصعدها د على قدر يقا شي من تلك الاجزا ملزم احد او ثلثة اما فادها
واما ناقصه واما يلزمي ازمه حدونها والحل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزا
اما على قرب من الانوار او بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ترل الكل دفه
فلزم تقادها في مرة واحدة او ترل شي في شي على التساوي فلزم تقادها واقطاعها
اذا تواتر ترلها بعد السخونة مرة بعد اخرى لم يبق الا انما بحاله الاول او على التفاضل فلزم
تتاقها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الارضه لبعدها الساقه واعترض على ذلك
او لا يجوز ان يلزم تلك الاجزا مدد من غارات الارض فانما شتمت دايما فحادوا لانا
دايما فلا يلزم شي من تلك الامور الثلثة وثانيا بان يجوز ان تحرك الابعاد الى مكان الاقرب
في زمان حركة الى الانا مثلا اذا تحرك الى الانا كان على بعد ربع ذراع من مكان الذي عمل



الحد نصف ذراع منه الى مكان عاتق الجبل ويوجد دمه فلاحند ولا تنقص ولا يتواخي
انته التردك وثالثا لثمن يوج من الاول انه ان كانت جوده الانا حقتن
لا تلبس الهواء المحيط به ما لزم من تغير الهواء المحيط به كنه الانا ما تفسد جوده الماء
وكذلك الهواء المحيط به كنه الهواء الى ان يجري الى جريا ما صاكتا والفا هتة كنهه والثاني
انه لو كان جوده الانا سببا لانقلاب الهواء مما لوجب ان يركب الذي جميع سطح الانا
لا فجة لان جميعه في غاية البرودة والهوا ايضا متصل بجده فلهذا انقال القطرات بعضها
بعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الانا قطرات متفصلة كجأت متفرقة واجيب
من الاول بان جرم الانا لصلاته بغير كنهه بالكفيات القريبة دعه كنهه لشدة كنهه
بها ويحفظه بطنا ولذلك رتبنا لاداني الرصاصية الشملة على الماسات الحارة استحق
من تلك الماسات فالانما المذكور لشدة برده نفس الهواء المحيط به والماء لضعف برده وسرعه
كنهه بالكمية القريبة عله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا نفس الهواء اما دام على
سطح الانا اما اذا اخي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساه وعن الثاني بان لا تلبس
من اقله من سطح الانا الهواء الملاصق به الى الماء احواله كل جزء منه ما ملاصقه لجوار
ان يكون البرد المحل شرط لا يوجد في كل جزء ان لم يتركه وايضا قد يكون محوي قتل الحال
فصير الهواء ما لم يجد سحاما لم يسق الى من موضع لقولا انعقد من عار تصعد ثم يري
ذلك السحاب بسط غلما ثم يصحى ثم هوود والشج ترحكي انه شاهد ذلك بحال طريستان
وطرسه فريما وقد شاهد اهل الماكن الجبلية امثاله ذلك كثيرا فاعرض الانام على ذلك
بان يرمي الانا للهوا البين باعظم من يرمي الى الارض الهواء اما في صميم الشا نل حني
الموضع التي يخفي الشمس عن شمسها وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء اما وايضا لو كان
انقلاب الهواء ما للبرد فوجدت ذلك الثلج يصير الهواء ابرد ما كان قبله ويوم الهواء ابرد
من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفضل والهوا واجيب
عنه بان يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط اوجود ما غ لم يعلمه بالتفصيل على ما مرنا
في جواب النقص الثاني واما انقلاب الماء ارضا فعدا بقا دخل الاجن بحيث يطفئ
بالكيفية كما شاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعدا بقا غليان الحار
التي تتركب حيث يصير حار صله واما انقلاب الماء ارضا فعدا بقا حمل الاضداد
الصليبه الحمره ما هاساله يعرف ذلك اصحاب كيمياء ولما تبين إمكان الانقلابات
بغير الوسط علم ان الانقلابات بوسط او ساطع فالنا رجان لان النار التي عندنا
مع مخالفتها ما تشكك بالبرود حراة محسوسة طاهرة فالنا الرقبة بالطرق الاولى
والثانية بانها يجوز ان يكون النار التي عندك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا

تلا يلبس الهواء المحيط به كنه الهواء الى ان يجري الى جريا ما صاكتا والفا هتة كنهه والثاني
انه لو كان جوده الانا سببا لانقلاب الهواء مما لوجب ان يركب الذي جميع سطح الانا
لا فجة لان جميعه في غاية البرودة والهوا ايضا متصل بجده فلهذا انقال القطرات بعضها
بعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الانا قطرات متفصلة كجأت متفرقة واجيب
من الاول بان جرم الانا لصلاته بغير كنهه بالكفيات القريبة دعه كنهه لشدة كنهه
بها ويحفظه بطنا ولذلك رتبنا لاداني الرصاصية الشملة على الماسات الحارة استحق
من تلك الماسات فالانما المذكور لشدة برده نفس الهواء المحيط به والماء لضعف برده وسرعه
كنهه بالكمية القريبة عله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا نفس الهواء اما دام على
سطح الانا اما اذا اخي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساه وعن الثاني بان لا تلبس
من اقله من سطح الانا الهواء الملاصق به الى الماء احواله كل جزء منه ما ملاصقه لجوار
ان يكون البرد المحل شرط لا يوجد في كل جزء ان لم يتركه وايضا قد يكون محوي قتل الحال
فصير الهواء ما لم يجد سحاما لم يسق الى من موضع لقولا انعقد من عار تصعد ثم يري
ذلك السحاب بسط غلما ثم يصحى ثم هوود والشج ترحكي انه شاهد ذلك بحال طريستان
وطرسه فريما وقد شاهد اهل الماكن الجبلية امثاله ذلك كثيرا فاعرض الانام على ذلك
بان يرمي الانا للهوا البين باعظم من يرمي الى الارض الهواء اما في صميم الشا نل حني
الموضع التي يخفي الشمس عن شمسها وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء اما وايضا لو كان
انقلاب الهواء ما للبرد فوجدت ذلك الثلج يصير الهواء ابرد ما كان قبله ويوم الهواء ابرد
من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفضل والهوا واجيب
عنه بان يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط اوجود ما غ لم يعلمه بالتفصيل على ما مرنا
في جواب النقص الثاني واما انقلاب الماء ارضا فعدا بقا دخل الاجن بحيث يطفئ
بالكيفية كما شاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعدا بقا غليان الحار
التي تتركب حيث يصير حار صله واما انقلاب الماء ارضا فعدا بقا حمل الاضداد
الصليبه الحمره ما هاساله يعرف ذلك اصحاب كيمياء ولما تبين إمكان الانقلابات
بغير الوسط علم ان الانقلابات بوسط او ساطع فالنا رجان لان النار التي عندنا
مع مخالفتها ما تشكك بالبرود حراة محسوسة طاهرة فالنا الرقبة بالطرق الاولى
والثانية بانها يجوز ان يكون النار التي عندك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا

تلا يلبس الهواء المحيط به كنه الهواء الى ان يجري الى جريا ما صاكتا والفا هتة كنهه والثاني
انه لو كان جوده الانا سببا لانقلاب الهواء مما لوجب ان يركب الذي جميع سطح الانا
لا فجة لان جميعه في غاية البرودة والهوا ايضا متصل بجده فلهذا انقال القطرات بعضها
بعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الانا قطرات متفصلة كجأت متفرقة واجيب
من الاول بان جرم الانا لصلاته بغير كنهه بالكفيات القريبة دعه كنهه لشدة كنهه
بها ويحفظه بطنا ولذلك رتبنا لاداني الرصاصية الشملة على الماسات الحارة استحق
من تلك الماسات فالانما المذكور لشدة برده نفس الهواء المحيط به والماء لضعف برده وسرعه
كنهه بالكمية القريبة عله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا نفس الهواء اما دام على
سطح الانا اما اذا اخي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساه وعن الثاني بان لا تلبس
من اقله من سطح الانا الهواء الملاصق به الى الماء احواله كل جزء منه ما ملاصقه لجوار
ان يكون البرد المحل شرط لا يوجد في كل جزء ان لم يتركه وايضا قد يكون محوي قتل الحال
فصير الهواء ما لم يجد سحاما لم يسق الى من موضع لقولا انعقد من عار تصعد ثم يري
ذلك السحاب بسط غلما ثم يصحى ثم هوود والشج ترحكي انه شاهد ذلك بحال طريستان
وطرسه فريما وقد شاهد اهل الماكن الجبلية امثاله ذلك كثيرا فاعرض الانام على ذلك
بان يرمي الانا للهوا البين باعظم من يرمي الى الارض الهواء اما في صميم الشا نل حني
الموضع التي يخفي الشمس عن شمسها وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء اما وايضا لو كان
انقلاب الهواء ما للبرد فوجدت ذلك الثلج يصير الهواء ابرد ما كان قبله ويوم الهواء ابرد
من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفضل والهوا واجيب
عنه بان يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط اوجود ما غ لم يعلمه بالتفصيل على ما مرنا
في جواب النقص الثاني واما انقلاب الماء ارضا فعدا بقا دخل الاجن بحيث يطفئ
بالكيفية كما شاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعدا بقا غليان الحار
التي تتركب حيث يصير حار صله واما انقلاب الماء ارضا فعدا بقا حمل الاضداد
الصليبه الحمره ما هاساله يعرف ذلك اصحاب كيمياء ولما تبين إمكان الانقلابات
بغير الوسط علم ان الانقلابات بوسط او ساطع فالنا رجان لان النار التي عندنا
مع مخالفتها ما تشكك بالبرود حراة محسوسة طاهرة فالنا الرقبة بالطرق الاولى
والثانية بانها يجوز ان يكون النار التي عندك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا

استقام الحركة المستمرة على ما فيه بدا على مستقيم وتحرر ان اراد مشاعده الهواء هي بقايقه
مع جميع ما فيه جوازا او غير جوازا فان اذ كبر وخرج لا يلزم شي من المقاصد شفاؤه **اقول**
الحكم بضعف الارض بحسب الحكم بل لا تقع خوف املا ان لو كان يتدرج شعاع الشمس في
الارض فاي شي يحجب نورها عن القمر ولعله من قيل طيفان القلم وتفسير الشفاعة بالالون
لا يوافقها لا يتبعه الاصطلاح كما يعلم من فقرجاتهم واستعمالهم لانه يظهر لربيع كسب الحكمة
سما كسب المصنف ولا الفقه قال صاحب الفتح شرف عليه ثوبه شرف شرفا وضيافا
ايضا عن الكساي ابيدق حتى مشري ما خلفه وثوب شرف وشرف اي رقق وشرف حسبه
بعض شرفا اي عمل لها ثلث طبقات الابل الارض المظلمة بعزها التي تتولد في الجبال
والعادن وكثير من السمات والحيوانات الثانية الطبقة الثالثة الارض المرفه المحيطه
بالركن واقفا المركبات هذه الطبقات من حيث انها مركبة من المركبات يسمى
الطبقات من حيث انها مخلوطة المركبات يسمى عناصر ومن حيث انها تحصل تصدق
تألف الكون والفساد يسمى اركانا ومن حيث انها تنقلب كل منها الى الاخر يسمى امول الكون
والفساد والدليل على كون تلك الطبقات للمركبات انها اذا طلت بالفرع والاشعاع
تظهرت هناك اجزا ارضيه ومائية وهوائية بخارها واما النارية فلا بد من اللطيف والنفخ
وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثر الابا لفسر ولا قاسر هناك
ولا يكون عرضها لان استعدادها لاجزاء المخلوط بغير النار لقول النارية اضعف من استعداد
لغيرها لان استعدادها لقبول صورته ما احتل به اقوي بسبب كثابته كنفه المخلوط
ببعض المخلوط وايضا النار اذا اخلطت بمصرها من الاجزاء الارضيه والهوائية فانها
تطفي فلا يبقى نار او اجواب عن الاول ان المعد لا تتجانس الشمس وبغير اذا صار دافعا على سائر
الاجزاء من الاستعداد لقبول النارية اقوي وايضا تنقص بوجود النار عندنا وعن الثاني
ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفا وهي حادثة عند تفاعل بعضها ببعض حتى ان المركبات
حادة لا انا تحصل باجتماع العناصر وتفاعلا المتص لا تتجانس في كينيتها المتصادمة
وذلك لانها بالحرارة تكون وجودا متبوهة بالحركة فتكون متبوهة بالزمان فتكون حادثة
وتأذركه لما هو كنهه انما فيه حدث المركبات باختصاصها واثباتها على المحفوظة بتأثير
الاشخاص فيكون ان يكون قديم قال الحكماء الازواج المتوالدة يجب ان يكون قديم واما
التوالدة فمحملة للامر من ان تفاعل العناصر بعضها ببعض لا يخرج بحسب التقسيم العقل
من تبعه احتمالات لان في كل عنصر مان وصورة وكنه وكلها اما فاعل او منفعل ولا يجوز
ان يكون الال في القاعلة لان شأنه القبول والانفعال لا التفاعل والتاثير ولا ان يكون
الصوت في المنفعل لان شأنه الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات

الامر هي ما يكون المنفعل منها بالاداء الكيفية والقاعلة على انما الصوت له الكيفية كونه
ليست بها بل لان الماء اذا استخرج بالماء البارد انكمش في كونه والبرودة وحسب تلك
كيفية منسجمة بينها وليس كذلك صوت صوته فحين ان يكون المنفعل هو الكيفية ولا يجوز
ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان التفاعل الكيفيين المتصادمين اعني انكادها اما معا او
على التناقض فان حصل الانكاد وان معا والوجه واجبة الحصول مع الحصول لانه من كون
الكيفيات التاخران بوجوده على مرافقتها عند حصول انكادها وهو محال وان كان
انكادها احدهما متقدما على انكادها الاخرى لزم ان يعود المكثور المنطوق كاشرا خافيا ومواليا
باطل فحصل الكيفية في الاداء فيكون صرافه كينيتها وحصل كيفية متشابهة في الكل حوسنا
في المخرج معنى فتشابه الكيفية المرافقة في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء المخرج
فان الحاصل في الجزء الاخرى يتوحيده الحقيقة الموجهة من غير تفاوت لا بالكل حتى
ان الجزء الثاني كالجو الملقى في الحارة والبرودة والركوبة والهوية والبرودة والارابي
وسمي بوسطا ان يكون اقرب الى كل من الكيفيين المتصادمين بما يتاثر به يعني ان يستقر في
البارد ويستبرد بالقياس الى الحارة كذا في الرطوبة والهوية والبرودة والارابي
اما اولاهما يجوز ان يكون التفاعل هو الصوت قوله الماء الحار اذا استخرج بالبارد
انكمش برودته وليس هناك صوت مسخن قلنا منوع فان صوت الماء هناك يتفاعل فيكون
متمايلا في التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة والارابي والحرارة
الفرصية فان صوت كل عنصر يعمل في مادته بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية
كانت منك الكيفية ذاتية او عرضية واما انما فان التفاعل المان هنا ليس الاستعداد
في كينيتها واذا كانت الماد منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوقة بالحرارة فستكون
الاشكال الواردة على التفاعل الكيفية عن الكيفية باقية كاله وقد ورد هذا ببيان اخري
فيقال التفاعل مادة احدهما عن كينيه الاخر ليس الاكسدة بكيفية من جنس الكيفية
القاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصفة التي للمان المنفعل في فعل كل كينيه
في مان الكيفية الاخرى اما حائل فعل الكينيه الاخرى في مان الاول فلزم كون المنفعل دوم
موترا طال كونه معبدا وما قبل فعل الاخرى فلزم ان يكون الكينيه الاخرى بعد انعدامها
موترا في مان الاول واما بعد فعل الاخرى فلزم ان يكون الكينيه الاول بعد انعدامها
تأثر الاخرى فذهب بغيره الى ان المختص منها ان لزم حادثة كينيه واحدة على الكينيه
في كاله واحدة من جنس متين عال به من جهة التفاعل القاعلة ومغلوقة من جهة المان المنفعل
ولا غنى عن حاقه هذا للذوق لان الصوت انما يفعل بكيفية تامة في العمل الكينيه عال به فلو
توقف كون الكينيه عال به في كون الصوت قاعله لزم الدور وايضا انكاد الكينيه ومغلوقة

بالانكسار وهو قوة بعد انقضاء السبب كسقوط شئ من سببه بقوى وجوده انما
 فان انكسار سون برودة الماء مثلا ان كان متوقفا على انكسار سون حرارة النار لزم ان ينجم
 تلك البرودة الشديدة من الماء وحدث برودة اخرى انكسار سون حرارة
 النار بعد ذلك لا يتصور الا ان يعود تلك الحرارة ولا سبب هنا يقتضي يعود هذا
 ولا يجوز ان يكون السون النوعي للماء مقتضيه لذلك والاما انقضاء مع وجودها
 لا يقال الحرارة الكاسية منها عن مقتضاها لانا نقول في لزوم الدور لان البرودة
 الزايله لا يعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا زوال الحرارة الا بعد عود البرودة
 الزايله فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسون الحرارة هو البرودة الشديدة
 الزايله اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل
 اول انكسار سون الحرارة البرودة الشديدة وكسرها للبرودة الضعيفة مع حفظ مسود
 السبب اشارة الى بطلان مذهب الخرخعة مع في زمان قريب من زمان الشيخ قال
 في الشفا لكن قوما قد اخرجوا في قريب زماننا هذا انه هتلا غريبا قالوا ان السبب
 اذا اترجت وانفصل بعضها من بعض بايدي ذلك لما الى ان يخلع صورها فلا يكون
 لواحد منها صورة خاصة وليست ح صور واحدة نصير لها هيولي واحدة وصورة
 واحدة فمنهم من جعل السون اثر متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى
 من النوعيات واجمع على نساد هذا المذهب بانه لا مزاج ح بل هو فساد ما وكون
 لان المزاج انما يكون عند بقا المترجات باعينا وامرض عليه بانه قد سلقم هذا
 القابل ان الموجود في جميع الاثرجات بين المتحالفات المستتبعه لصور المركبات كون
 وفساد لصور المترجات وان ليس هناك استحالة في الكينات وقول بغير مع بقا
 صور المترجات على ما ذكرتم اذ لو تنفصل دليل على بطلانه واعلم ان القول
 بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المستتبعه بالمزاج انما تحصل بعد استحالة
 الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المتحالفة للمركبات لا
 لصط عن الاثير بل يكون هناك وكان من المتقديين من سكرها ما كان انكسار سون
 واصحابه القائلين بالحلي فاتهم كانوا يكرهون التغيير في الكيفية وفي السون وفي هوون
 ان الاركان لا يمتزج لا يوجد شيئا مركبا بل هي مخلطة من مستك الطابع ومن سائر
 الطابع النوعية كاللحم والعظم والصب والرز والصل والغيب وغير ذلك والاعلى
 بالثابت الماهر من دبرض لها عند ملاقات العنبر ان برزما ما كان كما نأفيسها
 مغلب ونظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه سرور
 ولكن في ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غائبا وظاهرا وبارزا

بالانكسار وهو قوة بعد انقضاء السبب كسقوط شئ من سببه بقوى وجوده انما
 فان انكسار سون برودة الماء مثلا ان كان متوقفا على انكسار سون حرارة النار لزم ان ينجم
 تلك البرودة الشديدة من الماء وحدث برودة اخرى انكسار سون حرارة
 النار بعد ذلك لا يتصور الا ان يعود تلك الحرارة ولا سبب هنا يقتضي يعود هذا
 ولا يجوز ان يكون السون النوعي للماء مقتضيه لذلك والاما انقضاء مع وجودها
 لا يقال الحرارة الكاسية منها عن مقتضاها لانا نقول في لزوم الدور لان البرودة
 الزايله لا يعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا زوال الحرارة الا بعد عود البرودة
 الزايله فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسون الحرارة هو البرودة الشديدة
 الزايله اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل
 اول انكسار سون الحرارة البرودة الشديدة وكسرها للبرودة الضعيفة مع حفظ مسود
 السبب اشارة الى بطلان مذهب الخرخعة مع في زمان قريب من زمان الشيخ قال
 في الشفا لكن قوما قد اخرجوا في قريب زماننا هذا انه هتلا غريبا قالوا ان السبب
 اذا اترجت وانفصل بعضها من بعض بايدي ذلك لما الى ان يخلع صورها فلا يكون
 لواحد منها صورة خاصة وليست ح صور واحدة نصير لها هيولي واحدة وصورة
 واحدة فمنهم من جعل السون اثر متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى
 من النوعيات واجمع على نساد هذا المذهب بانه لا مزاج ح بل هو فساد ما وكون
 لان المزاج انما يكون عند بقا المترجات باعينا وامرض عليه بانه قد سلقم هذا
 القابل ان الموجود في جميع الاثرجات بين المتحالفات المستتبعه لصور المركبات كون
 وفساد لصور المترجات وان ليس هناك استحالة في الكينات وقول بغير مع بقا
 صور المترجات على ما ذكرتم اذ لو تنفصل دليل على بطلانه واعلم ان القول
 بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المستتبعه بالمزاج انما تحصل بعد استحالة
 الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المتحالفة للمركبات لا
 لصط عن الاثير بل يكون هناك وكان من المتقديين من سكرها ما كان انكسار سون
 واصحابه القائلين بالحلي فاتهم كانوا يكرهون التغيير في الكيفية وفي السون وفي هوون
 ان الاركان لا يمتزج لا يوجد شيئا مركبا بل هي مخلطة من مستك الطابع ومن سائر
 الطابع النوعية كاللحم والعظم والصب والرز والصل والغيب وغير ذلك والاعلى
 بالثابت الماهر من دبرض لها عند ملاقات العنبر ان برزما ما كان كما نأفيسها
 مغلب ونظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه سرور
 ولكن في ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غائبا وظاهرا وبارزا

فهم وهو ان الظاهر ليس على سبيل البرزخ بل على سبيل النقطة من غير فيه كالماء
شلا فانه انما يتغير بنحو داجر قاريه فيه من الماء المحاور له والمزاجان متقاربان
فانما يشتركان في انهما شلا لا يتصل حاداً لكن الحاد والمخالطه ونفران بان احدهما
هي ان النار برزت من داخل الماء الثاني ربي انها دودت عليه من خارجة وانما دهاهم
لذلك الحكم باعتبار كون شي عن لاشي وامتاع صبرون شي شيا آخر والشيخ لما فرغ
من تقرير المراج اشغل بالتنبه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن
مع القول بما دأجج على فساد المذهب الاول بان النار به الكثير التي تنفصل عن
شبهه الفضاوي بني لا ظاهر حرها وباطنه لا يمكن ان يكون موجوداً بالصلح باطنها
على سبيل الكون غير محرقه اما على سبيل لولم يكن في الفضا الا النار به الباقية بعد التجمد
لاستحقاقه بوجوه بالمتعلق فيه دجوداً لا يبرز الرض والتخي ولا يدرك باللس
والنظر كيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النار به التي انفصلت عنها حاله الاشتغال
مع هذه النار به وكذلك النار به الناشيه في المزاج الذي لو كان قبل ذلك في المزاج
توجد في المكان بصر كما كان بعد البرزخ مبرداً وهو شفاف لا يمنع البصر عن التفتود
فيه والاحتاسر لما في باطنه واعتراض الامام عليه بان حرارة الادويه الحارة كالفرنك
انما يكون بكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انما يبرز طاهر المحس عند السحق والرض فلم لا يجوز
ان يكون ههنا شله فان قيل ليس في اجزائنا رية لكنها تختل بدين التي عند انفصالها عنه
بالخاصية كان قولاً بانما تختل بالخاصية لا بالكييفية وهذا جلالنا قال به الاطباء
واقاب من المصنف بان الاجزاء النارية التي في الزنون انما لا يظهر المحس لكونها متكسرة
الكثيف للمزاج فان قالوا بمثل ناقضوا خبرهم والالزيم ما مرق على بطلان المذهب
الثاني بحجة انور من المثلثات الاول ان السخونة عدت عند الحركة العنيفة فيمسا
غلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نار به غريبة يمكن نسودها
في التفتن كالحكوك وهو الذي لا يس الصلب الذي يماسه شله مما سه عنيتمه
كحشيتين يابستين فان المحكوكه منها محي بل عتري من غير نار وهو ما غلب عليه الاضيه
وكالحلل وهو الذي يعمل قوايه بالتفسر رقيقاً متخللاً كالماء الكرم بالماح التفتن عليه ومنع
الموا اناج من الدخول اليه فانه يتفتن لاجماله لان الحركة الشديدة المصنعة لرقه القوام
وتخلطه فتفتن السخونة وكالمختص وهو الجسم الرطب كالماء دغنه الذي يجرى في شرا
فانه يتفتن ايضا الثاني ان المايقن المتماهين اذا اختلاني الماين احدهما مستخفاف الجرم كالماء
شلا والنار متخلل اي مشتمل على المزج والسمات القعيرة كالحرف فلو كان التفتن يتنود
النار وتفتن في المايع لوجب ان يتفتن الذي في المتخلل قبل الاخر لسببه التفتن فيه دون

الآخر وليس الامر كذلك الثالث ان الماء المضمض المفهم يجب على تقدير هذا المذهب
ان ينع عن تختل بما فيه تختل بالغا لا يتاع دخول شي اعتد به الا بعد خروج شي بغيره به شبه
اذا التداخل محال وليس كذلك الرابع القايم الصياحه اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما
وصنعت على نار قوية فانما ينشق بعد صبرون الكرم ما ياتى وليس صبيح عظمه قابلية
سفر عما الدواب فحدث السخونة والنار داخل مع امتناع دخول النار فياد خروج الماء منها
يدل على الاستحالة والكون محاور هذان الاستدلالان مرجعه واحد انما من ان الجوهر يبرد
ما موضع فوفه والاجر البارق لا يستحق الطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة
ثم تختلف الامزجة في الاعداد بسببه فربما وبعد هاتر الامتدال قالوا ان الخاصية
المحددة اذا انصرفت واشترجت وتفاعلت بكميياتها واستقرت على كيفية واحدة اسم
صاوت واحدة من ههنا الجسمة مناسبة للمبدأ الذي هو احدي الذات فاستحققت لاشعة
وناسبتا ان تفسر منه عكس ما يحفظ تركيبتها وتفسر في الاجتماع مدة لولا
لتراعت شريفا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر واستراجها على شرا
متفاوتة وبذلك متفاوت حال الامزجة بالتزب والبعده من الاعتدال فصادفت
محالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للناسبة فصادفت الصور النابضة عكسها
كالانقضاء ولما كان المركب العدي بعيدا المزاج ضعيف الوحدة استحق صوة ناقصة
قليلة الاثر بعيدة الناسبة ولما كان الباقي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق
صوة الجمل واشرف واسمه المبدأ الفاضل مع عدم تماهيها بحسب الشخص يعني ان
اشخاص الامزجة غير متماهية لان التراكيب المثلثة من العناصر الاربعه غير متماهية
ويمكن بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج دون عرض له طرفا
افراط وتقرير اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسبه اثنان
وخواصة المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا تتجاوز الى جانبه اذ ليس افراد
نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحركة وسائر الكييفات كيف والتخص
الواحد متفاوت مزاجه في الكييفات المتقابلة بحسب استانه المختلفه بل كل نوع من المركبات
له مزاج مخصوصين طرفي افراط وتقرير اذا جاوزتهما يتلك لكن ذلك المزاج الواقع بين
الطرفين يشتمل على ما لا يتماهي من الامزجة وهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين انه ادنى
عرض المزاج النوعي فزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحركة الى حد معين لا يتجاوز فاذا جاوز
ذلك الحد من الحركة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل
ذلك المزاج هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكييفات وبما في الامزجة تسعة لان مقادير
الكييفات التسعة في الممزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل ومعتبر

المسمى بالماخروجه عن الاعتدال في كنهيه مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال
 في الحارة فقط او الرطوبة فقط او الباردة فقط او السكون فقط واما ماخروجه عن
 الاعتدال في كنهيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحارة واليبوسة او في الحارة
 والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخرها الخارج
 عن الاعتدال ثمانية والمقتدر لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الشدة لا اجازتها
 الطبيعية تتمايز فلا يفسر بعضها على الاجتماع لا متناع ان تملك بعض من الاثوار
 المتفاوتة بعضها اخرتها وطبا بعضا داعية الى الاتراق بالتوجه الى اجازتها الطبيعية
 المتفاوتة يحصل الاتراق قبل حصول الفعل والانتقال فانه يستمر في مقداره حركته
 مركبة الى اخرى فلا يحصل ههنا مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد
 انقطاعها واجيب بانه ربما يقع الاحوال اسباب خارجة بحيث تكون المائلة الى العلو
 كاللوازم في جهة السفلى والمائلة الى السفل كالارض والمائل في جهة العلو فتتبع
 الاجزاء وتتقدم لسادي فواهي في المولى وتبقى مجتمعة يحصل المزاج بتفاعلها فتم سدر
 وجود ذلك المقتدر واما الانتاع فلا كلف وفقا للاجتماع قد يكون المنفصل كما سبب
 الاجتماع الذي لا بد له من منقضى سوي الاجزاء اذ الشدة لبقا للاجتماع غير محصورة في علية
 عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المقتدر لكان له مكان طبيعي للمساكن من ان كل جسم له مكان
 طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكانا حاديا بل للزوم الترجيح من غير منزع ولا
 مكانا آخر غير ذلك الا في حال قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صوت
 منومه مستقر حصوله في مكان بعض مسايطه وايضا الزوم الحلا قبل حدوث المركب بمسبوع
 كوا ان يكون مكانه مكانا طبيعيا للمركب اخره مطلق المركب عندهم فوهم وان كان كل واحد
 من افراده حاديا كما مر اذ مكانا قسريا لبعض المسايطه التحمل قسرا للزوم الحلا وايضا
 بما راجع كنهه الطبيعي حيث اتفق وجوده وقد مر تحقيق ذلك **اول** دود
 على الوجهين انما لا بد لان على انتاع وجود مركب متساوي سول مسايطه لا على انتاع وجود
 مركب متساوي مقادير كنهياته الاول اعني الحارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والسرور
 المقتدر ههنا هو المسمى الاول لم يخبر الخارج عن الاعتدال في اقسام الثمانية المذكورة
 لان الخارج عن الاعتدال ههنا المعنى يمكن ان يكون كنهياته الاول متساوية تكون سول مسايطه
 متساوية بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها عن المكنة الطبيعية
 طالما لم يتفاوتت في كنهها المصنف وقد يطلق المقتدر على ما يوزن عليه من كنهات العناصر
 وكنهات القسط الذي ينبغي له والمزج كاله ويكون اسبب بافعاله شلا شان الاسد الخراف
 والادام وشان الارباب الخوف واخص فليقتل الاول غلة الحارة والثاني غلة البرودة والثالث

بالمعنى الاول يقال لما لم يتغير كنهيه في المعنى الثاني يقال له المقتدر الرطوبة واليبوسة
 والاول مشتق من العادل بمعنى المتساوي والثاني من المقتدر في القسمة وغير المعتدل لم يسم
 ههنا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال كنهيه واحدا من الاربع
 فيكون احدها شبيها او ابرهوا رطب او ابيض واما كنهيتين غير متضادتين فيكون اخر
 وارطب او احمر وابيض او ارجو واوله ابيض ودوايهم قوله دمي قسمة ان على الاول
 لم يكن الوجود من الاثمانية كلي ما يؤول الى ان يكون المزاج ح الى الاقسام القسمة تقسيمها
 بحسب ما يوجب الفعل في بايدي الراي من غير رجوع الى شرفه فان ذلك في الشيخ في القانون
 والمزاج اما بحسب ما يوجب القسمة العقلية بالقطر المطلق غير مضاف الى شيء فترى في وجهين
 واحد الوجهين ان يكون المزاج حصة لاوان فلهذا الثاني يكون جميع الاقسام حصة
 واخرى الحاصل في شرحه المخلص بان الخروج عن الاعتدال يعني الثاني في كنهيتين حصة
 يمكن بان يربط الحارة والبرودة جميعا على القدرين الاتيين بالترجح ارسطه فلهذا في الرطوبة
 واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين على بعضهما كما في كالحاج عن الاعتدال
 الحار لان المعتدلة زايده كل على الاخرى وههنا على القدرين الاتيين لا على الاخرى واذ كان ذلك
 فالخروج اما ان يكون كنهيه او كنهيتين او ثلاث كنهيات او اقل كنهيات الاربع جميعا والاول
 كما جاء اقسام حاصلة من ضرب اربعة يعني الكنهيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان
 والثاني اربعة عشر وكون قسما لان الكنهيتين الحاريتين هما الحارة والبرودة او مع الرطوبة
 اذ مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة اذ مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فلهذا
 ستة اقسام في اربع حالات هي زيادة الكنهيتين نقصانها وزيادة الاول مع نقصان الثاني
 ونقصان الثالث اثنان وثلاثون قسما لان الخروج ههنا الحارة مع البرودة اذ مع البرودة
 واليبوسة اذ مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة بصراجه فلهذا
 في ثمانية حالات هي زيادة الكنهيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين
 ونقصان كل مع زيادة الاخرين والاربع عشرة قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة
 الكنهيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فلهذا
 عشرة وزيادته كل اثنان مع نقصان الاخرين ههنا حصة لان الاثنين اما الناقصان
 واما المنفصلان واما كل من الثمانية عشر مع كل من الثمانية عشر الاقسام المذكورة
 لانه وسنكون على ما ذكره المقتدر ثمانية حصة اقسام المزج كنهيتين ثمانية عشر لانه
 وهو حصة في ما ذكره وقال المؤلف الثاني من الكنهيات الاربع حصة وفي كل واحد من اقسام
 القسمة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيكون بالثلاثين لانه او بالزيادة في احداهما والنقصان
 في الاخرى فلهذا ثمانية عشر دكا حصل اقسام الخروج بالكنهيات الاربع

الحكماء وقد ذكرنا ان الشرايين والوريدات
والعروق كلها من لحم الانسان
ويخرج منها الاغذية التي هي غذاء
الاعضاء

۲۱

واما السكون فانه لو كان قد نجا لانتزع زواله والارزاق بالاجل والارزاق فلا وجود
 وكل وجوده قد تم بمتنوع ذوله على ما شره لانه ان كان في ذاته فظاهر احتياج
 بغيره وان كان مكانا مكانا كان مستغنى الى واجبه بالذات دفعا للتسلل لا يكون ذلك الزوا
 فصارا لما شر من ان القدم لا يستغنى الى المتخاد ببل يكون موجبا فان لم يتوقف تاشيع
 في ذلك القدم على شرط صلا بل كان في اجاده لم من عتقه عدم الواجب
 لانه يلزم ذاته من حيث هو في مقتضى الارزاق يستلزم انتفا الملتزم فيكون عدمه محققا لا
 وان توقف تاشيعه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادنا والانتفاء القديم الشروط
 اولى بالحدوث فيكون ذلك ايضا قدريا ويجوز ان الكلام في صدور عن الواجب هل هو
 في شرط ام غير شرط ولزم الاحتياج الى ما يصح صدور عن الواجب بالشرط دفعا للتسلل
 في الامر المتخوفا المترجم من عدم هذا الصادر انتهى اليه عدم الواجب هذا ط
 واذا انتزع عدم هذا الشرط مع انتناع عدم الواجب انتزع شرطه ايضا وهكذا
 لا يلزم القدم الذي لا سانية وهو المطلوب اما بطلان الارزاق في الاتفاق في الدليل اما
 الاتفاق فلا في الاحكام عند الحكماء في التكاليف وحركة واحدة عدم وفي الضرر
 وحركة جاتين فلا في من الاحكام منع على الحركة واما الدليل بقول الاحتياج اما بسيط
 فيوز على كل جز من البسيط ما يصح في الجز الآخر فصح ان ما من بيان بالامام يمينه
 والمركب وقاضوا الاما الحركة واما مركبة من البسيط فصح على ساطعها الحركة كما ذكرنا
 ولزم في كل الحركة في المركب ولو في الوضع وانما حصل عليه بوجه احدها اما لان
 ان السكون هو وجوده بل هو عدم الحركة مما شره ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا
 لعدم الارزاق زواله لان الارزاق عدمه لازله يجوز زوالها كما عدم الحوادث في الموقوت
 وجب من ذلك ان يكون اجزى حصول الجسم في الحركة محقق فيكون موجودا وهو
 تمام ماهية الحركة والسكون امتياز ما بالقرائن الخارجية فيكون السكون موجودا
 كما الحركة وقد استعمل في تغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لم يزل موجودا اما ان
 يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون لا الى ما به والارزاق نفسه
 ما حل اما الارزاق فلا ان الجسم لانه لم يكن فان وجد له كون غير مستوفى تاخر سلم
 خلوه ذلك الجسم عن الكون والارزاق الذي هو ظاهره واما بطلان التسلل الاول
 فما شاء حدوث السكون واما بطلان التسلل الثاني بطريق التطبيق والتفاهيم
 ثانيا اما لان التسلل لا يستلزم الاحتياج وقد مر الكلام عليه في التمهيد لان التسلل ان
 الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قدما على وجوده الكلام فيه وفي
 صدور عن الواجب لا يجوز ان يكون قدما ان لا يكتم حادثه مثلا فلما ذكرنا ذلك حادثا

زال السكون لزوال شرطه لالزوال الواجب في حكم امتناعه فان قيل هذا العدم الاز
 لكونه ممكنا لا بد ان يستدل بعدم المتنع اما ابتداء او بواسطة اذلية
 كان الوجود الممكن الاولي لا بد ان يستدل بوجود واجب اما ابتداء او بواسطة اذلية دفعا
 للتسلل فيكون زوال المستلزم لزال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه
 استناد فالمحذور لازم لم يتدفق قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد
 مثلا الى عدم اذلي آخر ممكن من ان ينتهي الى عدم واجب بل ترتب العدمات الممكنة ترتيبا ذاتيا
 الى ما لا ياتي له وليس ذلك لتسلل محال واما تاشيع حزيات اي حزيات الحركة
 والسكون فلان وجوده لا يثبت محال للتطبيق على ما شر في بحث ابطال التسلسل
 ولو وصف كل حادث بالامان في التفاضلين ويجب زيادة النصف باحدى من حيث
 هو ذلك على النصف الاخر فينقطع الناقص والزيادة ايضا دليل اخر تفرع ان
 كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي يكون ساقا على ما بعده ويكون لاحقا
 بما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية
 المتداة من ان مرتين احدهما من حيث كل واحد منها سابق من حيث هو بعينه لافق كانت
 السوابق واللاحق المتباينان بالاعتبار متقابلين في الوجود ويجب زيادة النصف باحدى
 من حيث هو متصف في النصف بالآخر اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللاحق
 في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتباينين الحقيقيين يجب تسادها
 في العدة والحدوث الا في متبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض
 والارزاق عدد السوابق بواحدة فان اللاحق متاهية في الماضي لوجب انتفاعا
 قبل انتفاع السوابق والسوابق الزيادة عليها بمقدار متاهية اي بواحدة متاهية ايضا
 يلزم ان يتباين ما فرض انه غير متناه هذا خلاف وهو الدليل راجع الى التطبيق في
 الحقيقة مع تلك مودة في تحصيل الجلي كانهما حاصلان في الخارج بلا عمل متا وقد مر مثل
 ذلك في بحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من التسلسل ممتدة باعتبار وتعلل باعتبار
 فكما يتحققان متباينتان في الخارج احدهما بحسب العلية والآخر بحسب المعلولة
 والحدوث فثبت حدوث ما لا يتخلل عن حوادث متاهية لان تلك الحوادث قبل ذلك
 الاول واللاحق متفقا عما بأسر واذ لم يتقدم قبله كان حادثا شله فلاحتمام حادثه
 ولا استحالة قيام الاعراض الا بها وذلك يتأ على ان الحوادث لم تثبت عند فاعراض القايه
 لها ايضا غير ثابتة عند فمحصرا لاعراض عند في الجسائية ولما ثبت ان معروضاتها اعني
 الاحتمام حادثه ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها ولما بين حدوث الاحتمام واعراضها اراد
 ان يشير الى اوجه دلائل القائلين بقدرها تقرير الدليل الاول من ان الاحتمام لو كانت حادثه

القديم

اقول قد خفف في ذلك
 المثل ان وجوده لا يثبت محال
 ليعين انما ان يكون بالانسان
 موجودا كما في سائر الكائنات
 كون غير متناهية وقرينات
 السكون ايضا اذ لم يجمع في الوجود
 والافري

النتيجة المتأخرة لها اول قطعا والى
 لا يتخلل عن تلك الحوادث لا يوجد

لوقت حدوثها على امر حادث فخص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان
اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك
الاقوات تخصيص لا يخصص والحكم في ذلك الامر حادث واختصاصه بوقت معين كاي
الحادث الاول ويلزم التسلسل هذا خلف **والجواب** ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث
مخصص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص حدوثه بوقته
اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوثه بالاجتماع بوقت حدوثه دون ما عداه من الاوقات انما
هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها
المرجح هناك معدومة اذ الزمان هناك مفهوم ولا وجود له لا مع اول وجود العالم ولا
تأخير اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء بوقوع الاثر من الاحكام
الوهمية في الامور العينية العرفية وانما يميز بتولية اصلا **واقول** هذا الكلام على
تفسير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح في الاوقات التي قبل وقت حدوثها اذ لا زمان
هناك لاي الاوقات التي بعده فاختصاص حدوثها بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي
بعدة ترجح بلا مرجح **والجواب** تبصير بان اختصاص حدوثه بوقت معين دون ما عداه لاجل
تعلق الارادة القديمة فلم يلزمه احد المحدثين لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان
تعلق الارادة هو المخصص والمرجح زادرد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قدما او حادثا
ان كان قدما وجب ان يكون التعلق الذي في وجوده هذا التعلق ايضا قدما اذ لو
اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق في الاوقات
باسرها لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا اختص
ذلك الوقت وجه ذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول في توقف
وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا
تعلق الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا تسلسل التعلقات الى ما لا
يتناهى فاما ان يلزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم وانما ان يقولوا ان
التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تأثير الا ان البدئية تشهد بان كل حادث وجوديا
كان معدوميا يحتاج الى تأثير يخصه بوقت حدوثه **فيلزم** مع ذلك ان يكون
الحادث اليوم قدما لان الدليل عليه لا يتناول الحادث اليوم يستدل الى الحوادث الفلكية
من الحركات الفلكية والاقالات الكوكبية منها يسبق ما خلا الى غاية مثل هذا التسلسل
كما يخلو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لا نقول ان سلم جواز التسلسل في الحوادث
المتعاقبة لم يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق اخر لاني فيكون حدوث
العالم الجسماني من المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كاني الحوادث اليومية فان تسلسل

فخصر

كله

الشرط المتعاقبة اما يتصور فيما له مادة متزايدة استعدادا ومتواردا ذلك الشرط عليها لقبول
الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة
له فيسوي العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور تواردا الشروط المتعاقبة في حدوث العالم عليها
فلما لانتم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصوراته متعاقبة
لا مجردة عن المادة وتوابعها كل سابق متبشرط باللاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني
تزيير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك
انما يفعل بقصد وبلا ان فلا يختار اجماعا دني ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يرجح به الاجماع
على تركه بالنسبة اليه فيكون الاجماع اولي به من تركه فكان بالاجماع محققا لتلك الاولوية وسكنا
وكان بدون ذلك الاجماع ناقضا في ذاته وهذا اطل فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام
موجبا وانما الموجب القديم يجب ان يكون قدما قبل تجمعه عليه ان يقال ان المؤثر القديم انما
يكون قدما اذا صدر عنه بلا واسطة او بلا واسطة قديمة وانما اذا صدر عنه بتوسط حوادث
متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحادث اليومية على رأي الحكم الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث
التي تخالف رأي الحكم والجواب انما لانتم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان حال ما به جميع الاجماع
على تركه بل المختار يرجح احد متدوريه لا لامر عنه بعضهم فان لا شاعره من افئتي سعيهم يجوزوا
ترجح الفاعل المختار لاحد متدوريه بلا مرجح وهو اليه ولذلك يمكن القول بان افعال
الله تعالى غير معللة بالانحياز مع كونه فاعلا لا مقصدا ولا اختيارا وسكنا في هذا التمييز
العطشان ورفيقي الحاج وطريق الغارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور
الترجح بها وفوقها مابين الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح بلا مرجح فالواجب انما المستساويين
من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري الحلال كيف ولو جرت بالانسياق انما الصانع
وانما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لان غير ذلك تنصف بالترجح فليس بحال بل المؤثر اذا
كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدره شيئا وانعرض عليهم بان المختار وان رجع احد متدوريه
بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مادية لا رادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال
كيف انصف احدي الارادتين دون الاخرى فان استند مرجح هذه الارادة الى ارادة اخرى
تلك الكلام اليه ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الآخر لا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تنفذ تعلقا بمجمل المرادات لزم التسلسل
في التعلقات وانما المقترن من غير مدغم فادعوان العقل الحائي عن الغرض عتب والله سبحانه
وتعالى منزعه عنه ورجوع الغرض اليه محال لتعاليه عن المنافع والمقار فيكون راجعا الى
المخلوقات درعاية مصالح العباد والاحسان اليهم وانما الحكماء فقد زعموا ان البدئية تشهد
بان الفاعل المختار به تلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكسبا ناقصا في

المرج

بهم

ذاته فلهذا نفي الاختيار لهذا المعنى عنه تعالى واما قلنا فنوعه الاخبار بهذا المعنى
لان الاختيار يعني كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا لثبوت الكيل
الثالث ان اجسام مركبة من الماء والصورة والمادة قديمة والافترقت الى مادة اخرى لما
ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلط الواد ولم من قدم الماء قدم الصورة لما ثبت
من ان لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة متغيرة
وان سلمنا تركبه من الماء والصورة فلا الماء قديمة وما استدلووا به عليه فقد منعنا مقدما
ولاننا ايضا انما لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقريب الدليل الرابع ان الزمان
قديم والالكان عدمه قبل وجوده فليمة لا يجتمع فيها السابق واللاحق وهو السابق
الزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان قديما
كانت الحركة التي هو مقدارها ايضا قديمة فكذلك الجسم الذي هو محل الحركة والجواب اما
لاننا ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو من قبيل
ولو سلم فتلك القصة لا تستدعي زمانا فانما جزا الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القليلة
وليس تتقدم بالزمان وقد مر تحقيقه في بحث السابق واصله هـ

الفصل الرابع في الجواهر المجردة

اي المادية عن المادة وقد سبق اننا نشان عقل ونفس اما العقل فلم ثبت دليل
على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لشاكك الباري تعالى في التجدد ولم ترك ذات
الباري تعالى من الامر المشترك ويختار عنه وهو حال نفسا فظاهر لان المشاركة في القواض
سببا في السلب لا تستفي التركيبة الذات وادله وجوده مدخولة كقولهم استدك
الحكماء على وجود العقل بوجه مرتبة بيان الاول من ان الممكن محض في العوض والجواهر
الجسدية هي الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل والادراك يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان
يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه
هذا خلفا ما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة
ولو صدر عنه تعالى لم ان يصدر ايضا عنه والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري
تعالى واحد من جميع الجهات لا كثرية اصلا لاني ذاته ولا في صفاته فانما هي ذاته واما ان الصورة
والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هو الصادر الاول فلان كل واحدة منهما مشروطة في تاييدها
بالمادة اما الصورة فلان تاييدها موقوف على تحصيل وهو موقوف على الماء واما النفس فلان
اما تاييدها بالآب حسية فلو كان المعلوم الاول هو احداهما لكانت سببة في تاييدها على المادة
لان الماء على ذلك المقدر يكون معلوما لها اما ابتداء اوبسائط لا متاع استنادا الى الباري
تعالى والالتم تعدد اثاره لا يجوز ان يكون سببة في تاييدها على الماء اذ لاسبق لشروطه

نكلم

قوله

تاييدها مما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والي هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق
في تاييدها اي لاسبق لمشروط هو الصورة او النفس في تاييدها مما فرض لاحقا اعني المادة
على ذلك الامر الذي هو فرض لاحقا واما ان الفرض لا يجوز ان يكون هو العلول الاول فلانه
مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو العلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العوض
يكون عمله لموضوعه لما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده متأثرا سابقا على وجود ذلك
الامر والي هذا اشار بقوله او وجوده اي لاسبق لمشروطه وهو الفرض في وجوده بما فرض
لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان الماء لا يجوز ان يكون هي العلول الاول لما انتفت عنه
صلاحه التاييد والي هذا اشار بقوله والالما انتفت صلاحه التاييد اي كقولهم
والالما انتفت صلاحه التاييد في استقانا العلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة
وذكرنا الصبرية عنه باعتبار تاييد الماء بالمحل ويوجد في بعض النسخ بدل قوله والالما
انتفت قوله والالما انتفت وهو محو يكون عطف على قوله المشروط اي الماء لو كانت
هي العلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من الممكنات يجب ان
يستند اليها اما ابتداء اوبسائط ولا سبق لما انتفت صلاحه التاييد فلا يكون هي سابقة
عليها **اقول** ويخلص هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى واحد مستقل الوجود
والتاييد وبغير العقل ليس كذلك لاستقانا الوحدة في الجسم والتاييد في الهيولى والاستقلال
في الصورة والنفس والوجود في العوض لان الموضع يختار اشان الى تزييف الدليل المذكور
وذلك اننا لانسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار بتعدد ارادته او بتعدد
او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكما انكوت
وهذه الحيثيات وان كانت امور اعتبارية لا يمتنع تجوز ان يكون شروطا لتاييدها فتعد ذاتا
كما جزم تعدد اثار العلول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات
فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة وقد مرابطا له فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو
سلم فلا نسلم ان الصورة في تحصيلها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي العلول
الاول وما قلنا في ابطاله من انها لا تصلح للتاييد منهم لا يقال ان الصادر الاول
يجب ان يكون على جميع ما عداها اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك
التقدير عمله مؤثرة في تاييدها ويمنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد قابلا لثلاثة
مقالاتنا نقول هذا الاستماع موهوم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانه هو اذا
كان القبول والعقل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون الماء قابلا لثلاثة مقادير بواسطة
امراخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الباري احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة

فلاننا لا ندين للمادة في تاييدها
فقد تكلمنا في الفصل الاول
انتفت عنه صلاحه التاييد

صلاحه التاييد عنه

الاول

ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى في تاييدها
وجودها محتاجة الى الصورة فلم لا
يجوز ان يكون هي العلول الاول

لزم ان يكون

من صفات الواجب ومنه كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز
 ان يكون هناك جوهر ليس بحجم مركب من جزئين ليسا كجزي الجسم اعني المهيول والعنق وح
 حاز ان يكون الصادر الاول مراداً الجوز لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر
 المركب لا يجوز ان يكون مختزراً لان المختزراً بالذات المائي للكل وهو الجوهر المستند في الجهات اعني
 الصون الجسميه ومنه في ذلك محله وما حله في محله فيكون محذوراً لانه كان ولا يجوز ان يكون
 نفساً لان جزء النفس لا يشتغل بالثاني شيئاً الا لا استقلت به بل يكون عقلاً وهو المهيول
 هنا وكونه مركباً لا يندرج فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل بالثاني لزم
 استقلال النفس فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل بخلاف ان يحتاج الجزء الآخر
 في الثاني الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان المهيول
 الاول يجب ان يكون موجداً الجوز ان يكون واسطة في جوار ان يكون اول ما يصدر نفساً او صورة
 ثم يصدر بواسطته البدن او المهيول ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا باله جسمانية
 بل قد تؤثر بدنها وبعض خواصها لقلة كالمعز والمكرات والتميز من هذا القبيل على ما
 صرحوا به فان قيل فيكون مستغنى عن المان في الذات والعقل ولا ينبغي العقل سوي هذا
 قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المان في ذاته وفي جميع افعاله والحاج الى المان في
 بعض افعاله لا يكون مثلاً بل نفساً فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها
 في اول مرتبة بدون الالة وقوله استدان حركة توجب الارادة المستلزقة للتبسيه
 بالكل دليل اخر على اثبات العقل تقرر ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرص
 اولها هو عليه من اوضاع من بعض حسب طابعها لان الطابع التي للاجزاء المفروضة متحدة
 فلا تنفص اموراً مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجباً لشيء من طابع الاجزاء المفروضة فانقله
 عنه جازية وتلك المنقلة لا تصور الا بالليل لما سيرف فيجوز ان يكون في طابعها ميل ولما
 لم يكن عليه سوى الحركة المستديرة لم يكن في طابعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها
 ميل مستدير وجب ان يكون هناك ميلاً في اذائها كما ان الميل يستلزم امكان التحريك القسري
 وقد ثبت عدمه انما ينبغي تحريكاً قسرياً فلا بد فيه من ميل طبعي ومع وجود ميل الميل
 المستدير في الجوهر البسيط ينتج ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة
 البسيطة الواحدة لا تصور كونها متناقضة بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضاً والعائق الخارج ايضاً
 يمنع ولا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب ينتج وجود جزء
 الاجرام الفلكية وذلك لان الميل فيه املاً وما فيه ميل بالاستدان فقط لا يمنع من الحركة
 المستديرة ولما وجد ميل الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة
 بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانها هي ان في الفلك ميلاً طبعياً بحركة فلا يكون حركته قسرية

هذه

هه

له

مستندة الى امر خارج فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك حركة
 المستدير يطلب وضعه وتركه وطلب وضعه وتركه لا يتصور بدون فان طلب شيء وتركه
 لا يكون الا باختلاف الاعراض وذلك لا يتم الا بشعور واران واما الطبع فلا ارادة
 فلا يجوز ان يكون طالباً لشيء وتاركاً له وان كانا في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب
 بالطلب نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائماً مطلوبة بجزء متروكة لا نقول الحركة لذاتها تستضي
 الثاني الى الغير فيكون المطلوب بمقتضى ان يكون ارادية فثبت ان ارادة
 حركة اجرام السماوية بوجوب ارادة المتحرك وادارته تستلزم التثنية بالكل اي الذات
 اليه كما لانها حاصلة بالنقل لان الارادة تقتضي ان يكون المراد مطلوب ممكن الحصول لان
 طلب المحال محال محسوس او معقول لا يسيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون
 للجذب او للدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانها
 مختصان بالجسم الذي يفعل وينفعل حالة ملايم الى حالة غير ملايم وبالعكس والاجرام
 السماوية لا تخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تنفس ولا تنمو ولا تنزل ولا تلتئم ولا تتألف
 ولا تتحلل ولا تجلب لا تنفصل عن حالة الى اخرى لانه اوضاعها لا يتصور كون بعضها مثلاً
 وبعضها غير ملائم فثبت الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولاً فالطالب اما ان يريد
 نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شيء اخر بها والاما كان له تعلق بالمطلوب وعقلي
 القديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لا تنقطع طلب الحاصل واما ان لا يقال
 اصلاً فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه ويلزم الانتفاع لكن انتفاع الحركة محال
 لانها حافظة للزمان الذي ينتج عليه العدم مطلقاً اي سابقاً على وجوده او طارياً عليه
 والي هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلاً او قوه بوجوب الانتفاع وغير الممكن محال
 اي طلب غير الممكن محال وادار بالاحصاء بالنقل ما يقال في الحركة وبالحاصل بالقرن بالامتنان
 اصلاً شاملاً حاصلاً القوه لكونه ممكن الحصول فحينئذ لما كان كون الطلب لنيل شيء
 بالمطلوب ولا يجوز ان يكون شيئاً مستقراً ولا يلزم الانتفاع او طلب الحاصل بل شيء غير مستقر
 اي شيئاً بعد شيئاً بحيث ينتهي شيئاً ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك تبعاً لافراد لا الى
 نهاية والاي لم الانتفاع فثبت ان المطلوب حصول امتشاقات غير متناهية تحصل بالتدرج في اوقات
 غير متناهية ليلزم الانتفاع بالحركة فيكون المطلوب موجوداً انتصافاً بالفعل بصفات
 كماله غير متناهية تحرك العقل فيخرج بحركته الاوضاع الممكنة من كل الوجه القوة
 الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمطلوب الذي هو الفعل من كل الوجه ولم يزل
 بزال وضع ويحصل اخر فيزول شبه ويحصل اخر وتحفظ كل منها بتعاقب الافراد
 ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والام تحل الحركات فحينئذ ان يكون عقلاً فثبت بذلك

ارادة

اعاد

اخرى

التي

لان الذات او الصفة اما ان يقال
 في الحركة فيلزم انتفاع الحركة

تعد العتول هذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجينا انقطاعه اي هذا الذي
موقوف على دوام الحركة التي اوجينا انقطاعها حيث بينا في موضع
على صراط القبط بما ذكر وهو ممنوع فاننا لانسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا بالوجد
اولدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه او غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب
الحال اي لا يمكن ان طلب الحال محال وايضا لانسلم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك
تتغير امورا مختلفة فان بعض الاجزاء تنضي ان يكون قرب المطين وبعضها ان يكون يقرب
المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعه لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح وما يقال من ان ذلك
الامر يعود الى القابل قد دفع بان نسبة القابل الى الكبيح سواء على الاصل سبي كثير من قواعدهم
ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز انتقاله
عنه بجواز ان يخرج من الفلك صورة موعده مقتضيه لوضع معين لا غارقه اصلاً فان قلت
لا ينتج ذلك صحة ما ادعينا لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا يكون مقتضيه
لذلك الوضع فمجرد علمه لا يتقال عنه قلت كون تلك الصور المذكورة امر عاقل حاركا
عن طبايع الاجزاء فبطلت على هذا الاحتمال همه الكاوي بعد هذا في ذي الشئ المستقيم
والركب ثم من غير ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله
عنه وذلك لان سلم جواز الحركة على اذ يجوز زواله بحركة غيرها فما اعتبر الوضع
بالنسبة اليه لا يستلزم جواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها فظاهر لاسترة فيه
فان النصف من الفلك فوق الارض والنصف الاخر منه تحت فلو فرضنا ان ما سوى
الفلك من العناصر والركبات محالها لا تغير اصلاً فلا شك ان النصف الفوقي من الفلك
لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا ما يفي عن التحيه وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة
التحيه ولا ما يفي عن الفوقية والالزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحد بسيطه بالنظر
الى طبايعها فمجرد ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا بجواز
الحركة عليها اذ الفرض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نسلم ان
العناصر لا تقبل الحركة المستقيمة فبطل ما نعيم عليه من امتناع العاين الكاوي ومن
امتناع الخرق والالتيام والتخلل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو
سلم فلا نسلم ان ما يقبل الحركة المستقيمة لا يكون الا في مثل مستقيم او مركب بجواز
ان يكون العاين في مثل مستقيم مساو لها في القوة مخالفة لها في الجهة ولو سلم فلا نسلم
انه لما وجد هذا المثل وعدم العاين لزم وجود المثل بالفعل بجواز ان يخلف المثل
عن وجود المبدأ لا تشا شرطه كعدم حاله الملاية مثلاً ولو سلم فلا نسلم انه يمكن
من عدم سلب ذاته المطلوب او صفته حصول الناس ولا من سلبه انقطاع الطلب لم لا يجوز ان

سج

يرد الربا او كون المطلوب اصفته امرا غير تار سمحظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في
السبب ولو سلم فلا نسلم ان ذلك المطلوب المشتبه به ليس هو الواجب توكم والالم تختلف
الحركات في الحيات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف العوامل في النوع او لاختلاف
الكال المشتبه به في الواجب تحت الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المطلوب الموصوف بصفات
كال غير متاهمة منه هو العمل وانما يلزم ذلك لو كان الاتفاق به على الاتباع دون
التعاقب وقوله لا عليه بين المتضامين ولا لا يمكن المتع او على الاقوى بالاضعف
دليل اخر على اثبات العقل ترميز ان الجسم لا بد له من موجد وموجد لا يجوز ان يكون
جهاً ولا لكان ما حادوا او محوما كما يقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوي
بعضها بعض لا سبيل الى الاول لان الكاوي اذا كان زعمه موحدة للمحوي فلا بد ان تقدم
وجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما ترقاذا اعتبر وجود الكاوي في مرتبته
لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب ضروري باخره بالذات عن وجوده علة له اعني الكاوي
سبب لكانه لانه لم يجب تقدمه ان عدم الخلا في داخل الكاوي ووجوده في داخله متلازمان
بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر ضروري انه اذا استفي الخلا في داخله
كان ملوا للمحوي واذا وجد المحوي في داخله استفي الخلا في داخله بل هما متلازمان في
النظر وايضا ضروري اذ انصور عدم الخلا ففقد وجود محوي فيه وبالعكس بل وتبا
نظر ان عدم الخلا في داخله عين وجود المحوي فيه لانه يقارن تقسما وسما ديهما كما لا يخفى
ومثل هذين التلازمين لاختلافان وجوباً واما ما لان اختلافهما في ذلك بوجوب جوا انه
الانفكاك مبنيهما فاذا كان احدهما ممكن غير واجب في مرتبته كان الاخر ايضا ممكناً غير
واجب فيها لعدم الخلا يكون ممكناً في مرتبته وجود الكاوي كان وجود المحوي كذلك هذا
خلف ضروريه ان الخلا متع لذاته فكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون في مرتبه اصلاً لان ما بالذات
لا تختلف ولا تختلف وكذا الحكم المذكور اعني ان كان الخلا لازم اذ افرض ان العلة هي الصورة
الجسمية للجسم الكاوي لانه الجوهر المتدني لا ينفك عن الشكل المحدد لكان الجسم المحوي اذا استفي
الخلا في داخله كان ملوا للمحوي البته واذا وجد في داخله استفي الخلا في داخله السبب فاذا اعتبر
وجود شكل الصورة في مرتبه لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى آخر ما مر من البرهان
وكذا اذ افرض ان العلة هي مولي الكاوي لانها متاخة عن صورة لما يقرر عندهم من ان القنون
شريكه لعله الميزان فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبه لم يكن للمحوي في تلك
المرتبة وجوب لتاخها بالذات عنها بمرتبتين وبمثل ذلك يبين ان الصور النوعية للجسم
الكاوي وصفه والاعراض القايمة به لا يمكن ان يكون شي سبباً علة موحدة للمحوي وكذا لا سبيل
الى الثاني لان الكاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شأنه ان ينفذ ويغير واقل

واعظم منه لاسيما بحسب الضوء والمقدار على ما هو مشبه مع زياده والوه لا مذهب الى التليل
الاشرف والاقوي والاعظم بما هو احسن واصغر ومثل ذلك متبع انه لا يمكن
ان يكون شي ما يفتل بالمحوي من الصور والاعراض وغيرها على المحادي فاساه ان موحد
الجسم لا يجوز ان يكون جها لاجتماعها فهو امر مفارق ذاتا ونوعا وهو اما الواجب او
العقل والاول محال لما تم في الثاني وهو المطلوب بلح الانتاع الذي اشار اليه الجواب
عز الدليل المذكور تقريبه انا لاسلم ان الحلا متمم لذاته لانه لو كان متمم لذاته لكان عدمه
واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان
المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لا يمكن ارتفاع الواجب بالغير واستتبع
ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان السبب اذا لم يكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر
امكن الانتكاه بينهما فلا يلزم كما اذا عتق الانتكاه لكن احدا المتأيقين اعني وجوب
المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فثبت ان الحلا ليس متمم بالذات واما اقتضا
المحوي ليس متمم بالذات واما اقتضا دليله على النسخ فبما رصده في المقدمة اعني امتناع
الحلا بالذات لانه لا قدر من عيلا فاسس قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الحلا لذاته
سنا في كون ملازمه اعني وجود المحوي بالحادي مستلزم ان لا يكون عدم الحلا واجبا في مرتبه وجود
الحادي ووجوبه كاسر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فانا قدر صا
على ان الحادي لا يكون عملة للمحوي وان اردتم انه سنا في لونه واجبا بغير مطلقا فلا نسلم
المناهه بينهما فان وجوب المحوي بعملة اخرى غير الحادي لا يستلزم ان لا يكون عدم الحلا واجبا
في مرتبه وجوده مستلزم العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في ذلك
المرتبه ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبه امكان عدم الحلا فيها لان ارتفاع وجود المحوي
في تلك المرتبه لا يستلزم الحلا حتى يستلزم من امكان ارتفاع امكان الحلا فلم ان مسكون عدم
الحلا واجبا بل ممكنا او لا يري انا اذا رضاء ارتفاع المحوي والحادي معكم لكن هناك حلا
هو متمم اعني وجود مكان مع خلقه مما يشغله اما اذا فرض جاول ليس في داخله محوي كان
الكان الذي هو وسطه الباطن اذا البعد الموجود او الفروض في داخله حاليًا عن لثا غفل
وهو الذي دل الرهان على امتناعه واما الحلا بمعنى العدم المحض واذا لم يكن محصورا بشي
فليس متمم كما سلف فظهر ان امكان الحلا ليس لانا بوجوب المحوي بغير الحادي فلا يكون امتناع
الحلا بالذات سنا فلو وجب المحوي بغير الحادي فلا يكون امتناع الحلا بالذات سنا فلو وجب المحوي
بغير الحادي فجاز ان يكون المحوي متمم لالعلة اخرى غير الحادي وقولكم المتلازمان لا تخالفان
في الوجوب بالذات ممنوع قولكم في بيان انه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشين وامكن ارتفاع
الاخر امكن الانتكاه بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر اما هو بالظن الى ذاته وهو لا يتقضي

جواز الانتكاه لجواز ان يكون الاول متمم لوجود ذلك الاخر كما امتناع الانتكاه
بين ذات الواجب تعالى وتعلوه لا تزي ان امكان ارتفاعه نظر الى ذاته لا يقتضي
جواز انتكاه عن الواجب واما كان تقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظر الى ذات الواجب
وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مرتب على وجود العلة وتحقيقه ان اللزم سنا في امكان
ارتفاع اللزم عن الملزم انتكاه عنه لا امكان ارتفاع اللزم في نفسه فان هذا الامكان
لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللزم في نفسه مفقود وحصوله مع الملزم مفقود آخر
يقول ارتفاع الحصول الاول متغير لا ارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احدا ارتفاعا عن ممكنا
والاخر مستحيل بل لانم الملازمه بين وجود المحوي وعدم الحلا وسند المنع فاصور سنا
في التوبيخ المذكور اعني فرض ارتفاع المحوي والحادي معا فان احدا المتلازمين اعني عدم الحلا
تتحقق منهما مع انتفاء اللزم الاخر اعني وجود المحوي وهذا قد تجاب عن اصل الاستدلال باثبات
نسخ الملازمه بين عدم الحلا في داخله بعد ذلك لا اعتبارا فان الحادي ليس علة لمطلق المحوي
بل المحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الحلا الا ان عدم الحلا لا يستلزم المحوي فلا
تتحقق الملازمه بينهما وليس ثبوت الملازمه بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يتساويا
في مرتبه الوجوب فانا قد بينا انما انه يجوز ان يكون احدا المتلازمين واجبا بالذات والاخر
واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبه وجوب ذلك الغير نعم ان يكونا
بحسب اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان السد وان كان
تأخره في المرتبه واما انه ان وجب احدهما في مرتبه وجب الاخر في تلك المرتبه
فذلك غير واجب قيل هذه العدمه مستدركه في البرهان او يمكن ان يقال لو كان الحادي
عملة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحادي ولم يجب وجود المحوي بعد ذلك لكن المحوي هو
الذي لا يتصور الحادي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملازمه الحادي واذا لم يجب ملا
متمم لم يجب عدم الحلا بالضرورة ولما قيل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحادي
ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك ممنوع وان اراد انه لم
يجب في تلك المرتبه وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا بعده لانه لا يرتب عليه عدم وجوب
عدم الحلا لما عرفت انما من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبه الوجوب وسند ذلك لكر لا
سلم ان المحيولي مناخه عن الصور فلكم في مرتبه لعله المحيولي قلنا لو سلم فيزعم لا يتحقق
وهو البني يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبه سنا ذلك لكن لاسلم ان الحادي اعظم واقوى من
المحوي لانه انما كان المحوي اكرتياه بحيث سري ان الحادي يجب المساحة فكون اعظم منه حجما
وان كان الحادي الهول منه قطرا على استبعادات الوهم لا عبرة بمعا في المقائات الرئايه
دليل آخر على اثبات العقل تترتب ان الجسم لا يكون متقاربا لان تأثير المقارن لا يكون

الاهمال له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدور التأثير على المقادير الوضع
والجسم قبل الاجاد لا وجود له ولا الجزية فصلان عن ان يكون عليه الجزية مقابل يجب ان يكون
علة للجزية الاخر واجتماعه مع الآخر كاترجح بالشيخ في الاشارات وحق يجوز ان يكون ما ان الجسم
موجوده قبل مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الوجود المتعارف فوجوده هو في تلك المرات
صورة جسمية اخرى يكون جزءا من الجسم الذي هو اثر ذلك الموجود ولا شك انه اذا كان لشيء مادة
موجودة كان وضع مادة بالقياس الى الموتر معهما الحيوان ذلك الذي في تلك المادة والآن
ان لا يورث وجوده في ذي وضع احدا لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام
هو تلك العلة الناعية المستقلة بالتأثير على ما لا يتأثر كائنا ما عليه غير ذلك ولا شك
ان فاعل الركبة لا المهي عيب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والالكان فاعل الجزء الآخر
شاركه اذ الكلام في المركب من الاخر المكون فلا يكون مستقلا بالتأثير والجواب ان اشتراط
الوضع في تأثرهما المتعارف لم يثبت وقد سكتنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا تتوقف
على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الالات لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجسم
من هذا القبيل دليل تفرس ان علة اول الاجسام عيب ان يكون عتلا والالكان اما واديا
فلزم صدور التكرار عنه واما غيره فيلزم تقدم التي على نفسه اما اذا كان جسيما او عرضيا
قايا به نظاهروا اما اذا كان نفسا فلان صلحا مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول
فتقدم على نفسه مرتبة واما الثاني والثالث فتقدم براتب واما اذا كان ما من اوصونه
فلان كل منهما لا يمكن ان يوجد لامتغ الاخر فيجب ان يوجد الاخر فيكون موجدا للجسم الاول
اذ لو لم يوجد الاخرى واحد الاسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي هو اول الاجسام
لناخر من الجسم الذي احدهما جزؤه منه وقد تقرر عندهم انه ليس احدهما علة للاخرى والجواب
بعد الوقوف على ما تقرر من الاجوبة عن الوجه الاخر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال
اول الجسم طبيعي الذي هو النفس قد عرفت ان الجوهر المتعارف عن المات في ذاته دون
فعله بغير نفسا وقد بطلت قول لفظ النفس على ما ليس بمجود بل يادي كالتنفس النباتية التي
هي منة الاعمال من التمدد والتشم والتوليد والنفس الحيوانية التي هي منة الحس
والحركة الارادية تجعل النفس الارضية اسما لها والنفس الناطقة الانسانية فتفسرون
انما قال اول الجسم طبيعي الذي هو النفس والارادة كمال ما يكل به النوع في ذاته وبشي
كالاول كهيئة التنفس الحديثة او في صفاته كالاثنا كسائر ما ينبغي للنوع من القواض
مثل العظم للتنفس وقولهم مخرج فيه الكالات الساسمة المتأخرة عن عقل النوع في نفسه
كواضع الكال الاول المحصل للنوع من العلم والقوة وغير ما من الصفات المتفرعة على تحصيل
الانواع في ذواتها وقولهم جسم مخرج عند الكال الاول للجزئات وقولهم طبيعي مخرج صور الجسام

الصناعية كهيئة التنفس والتشريد والكسبي وغيرها وقولهم ان مخرج صور العناصر والعدا
اذ لا تصدر عنها افعال بواسطة الالات وقولهم في حق النفس واداءه ما يمكن ان
يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا مابتاد
من طاهر العيان اعني ما يكون في حق النفس اذ مخرج ح عن التعريف النفس الحيوانية
والانسانية ومخرج النفس السامية على راي من يقول ان النفس انما هي للفكر الكلي وان تافيه
من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات لم تكن جسيما لان ما يصدر عنه من العقول والحواس
الارادية التي هي من افعال العقل يكون دائما والعقل لا كافي لعل السات والحيوان من
العدو والتمية وبولد العقل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكلمات
فان لم يثبت دائما بل قد يكون بالنفس واما على راي من يقول ان لكل كره نفسا وانها
ليست من الاجسام الاله فلا حاجة الى هذا التقييد ولهذا لم يذكر الاكثرون واعترض
بانه ان اريد ما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الالات على القوة ما يندرج بها التمدد
والتمية والتولد ولا يدخل في التعريف النفس النباتية وان اريد به الالات
الصادرة عن الاحياء سواتوقفت على الجيب اولافان اريد جميعا مخرج عن النفس
النباتية والنفس الحيوانية وان اريد بعضا دخل فيه صور النبات والعدا
اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه ان المراد البعض وهو المعدنيا
والنباتية خارج عن التعريف لغير الاول فانها تعقل افعالها دون الوسط بينا وبين
اثارها فان تعقل فعلها يذكركم ان قدر في حقها بالقوة لاخراج النفس النباتية يكون
مكونا كالاول كجسم طبيعي الى بيني شاملا الارضية والهاوية من كمال تعريفها به وقد
مرحوا بان الحلاق النفس عليها لمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة
والثاني باعتبار فعل مستمر على نوع واحد وانه لا يتناولهم واحد اذ لو اقتص على مبداه
فعلها دخل صور النبات والاعتصمات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس
النباتية وان اعتبر اختلاف الاحوال خرجت العقلية قلنا ينبغي هذا التفرع على الدقة
الصحيح وهو ان لكل نفسا وليس للنفس النباتية اختلاف افعال والالات
لكن الشيخ ذكر في الشفا ان النفس اسم لمبدأ صدور افعالها ليست على قدر واحدة على دقة
الارادة ولا حقا في انه ينبغي ان لها صلاح تعريفها انه على المذهب لان فعل النفس النباتية
انما ليس على نوع واحد عادم للارادة بل انما يتقدم مع الارادة على راي وعلى الصحيح
واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية
والانسانية والعقلية على حد قلة النفس النباتية كالاول الجسم طبيعي بقدر وجودها
فتطو اي لا تعقل الكلمات وتنسب بالري والنفس العقلية كالاول الجسم طبيعي في ادراك

وحركه دأبهم وأعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس لها من حيث ماهيتها
وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق على من جهة
ملك الامانة فويصل وجود الجسم في تعريفها كما يوجد ان في تعريف الثاني من حيث مال
وان لم يخرجه في حد من حيث انه انسان ولما كان العرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس
الانسانية اذ هي مرقاة الى عوالم المراتب اعني معرفة الصانع تعالى بما له من صفاته العلي ذلك اشهر
فما طلائع النفس من عرف نفسه فقد عرف ربه وجه سرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال
النفس الانسانية من انما مقايير المزاج والبدن واجزائه وانما جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد
الانسانية كاد لا ينبغي بشا الاول ولا نقل بالادان وله تغفل بالذات واحاسن بالآلات
وشارك النبات في قواها العديدة والتميز والتوليد وسائر اكيون في قواي الادراك الظاهر
والباطن واشتراك في تقاير النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس بمن المزاج
الذي يتبدل في البدن بوجه الالاب ان النفس لا تملك شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع
رأى بين احد امتدادها الى الانتكاس انما عثرها على الاجتماع والمال النفس فيكون حصول المزاج
موقوفاً على الالتئام الموقوف على النفس فلم تكن النفس مقايير للمزاج لزم الدور والحد استار
بقوله وهي مقايير لما في شرطه لاستحالة الدور قبل ان المركبات يستعمل قول كالا في الاول
فربما ما بحسب امتزاجها المختلفة فلم ان يكون الامزجة شرطاً في حصول كالا في الاول فلو
كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطاً في حصول المزاج بل لزم الدور والحد بان نفس الابوين
تتمازج اجمع اجزاءه ثم يسيطرها اخلاطاً وتقرر من اخلاط ما في المني ويجعلها مستعدة لقبول
قوة بعد الان بصيرورة انسانا وصيرا لما في تلك القوة ويكون تلك القوة صورة كائنه
لمزاج المني فقط كالصور المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم فزاد كالا بحسب استعدادات كيتسبك
هنا ان يستعمل لقبول نفس بعد رعتا مع حفظ المادة الامتكال النباتية فحدث عدا واصله
في تلك المادة نسو وتكامل البدن الى ان يستعمل لقبول نفس بعد رعتا مع تاقدم الافعال
الحيوانية ثم تكامل الى ان يستعمل نفس باطقه بعد رعتا جميع ما تقدم مع البطور ويدر بدو البدن الى ان
عمل الاجل فقد اكشف باذكرنا ان المزاج الواقع في اجزا التي اذا توقفت على نفس الابوين وتوقف
على الصن الكاليد الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات كيتسبكها
هناك يتوقف على تلك الصور وتتوقف على الصور الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج
الحاصل بالتعددية والتميز يتوقف على هذه الصور التي هي نفسانية للولود وتتوقف عليها
الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له تكامل التعدي ويتوقف على هذه الصور
التي هي نفس حيوانية للولود وتتوقف على تلك النفس ان طقت البعوض مدر للولود بايراد
العدا وحفظ المزاج وحلول الاجل فيكون كل مزاج موقفا على نفس ليت في موقوفاً على ذلك

المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور **اقول** ان من يزعم ان النفس عين
المزاج تح لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من المزجة ما يبلغ من الكمال والقرب
من الاعتدال الى ان يصير بشرا لا ماد وسواء ام الى النفس وسواء امر اخروا والمزاج
وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو عز الاعداد المتأدعه
على الانتكاس على الاجتماع والالف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك
المزاج السابق فمما حتى يلزم توقف النفس على النفس في ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان يلزم
توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة قبلها بعد الماد لمعان اللاحقة على ولا محدود في
ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمازجان في الاقتضا فان كثر ما يد النفس الحركة الى جهة
والمزاج يماضها ان تقتضي السكون كالمشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالمساعد
على موضع عال والتمازج في الاقتضا يدل على مقايير المتضمن واليه اشار بقوله والحقا لقة
في الاقتضا واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة اوسع جيعها هو اجزا البدن فاما لتقلها
ميل الى السفل فمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج
فانه من نفس الحركة والبرودة فلا مانعة له في شيء منها الثالث ان النفس هي عدو لبلان المزاج
فان واما مثالا لمزاج عند طفولته لا يتي ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك
ان الثاني غير الزايل والي هذا اشار بقوله ولبلان احد هاج ثوب الاخر وقد استدرك
بوجه اخر وقد استدرك بوجه اخر وهو انه لو كان بعد الادراك اي النفس هو المزاج لم يحصل
ادراك بالنفس لان المزاج كيف ملوثة فالدار وعليه ان كانت كينته ملوثة شبيهة لمر
ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كينته مظنة له انعدم بقا كيف يدركها ولما بين
معاير النفس للمزاج اراد ان يبين مقايير البدن واجزائه فتواء قال وهي مقايير
لما تفع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يفطن عن ذاته اي لا يجلو عن تصور والتدبر في شوقه
في جميع حالاته ودمه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذا الحالة
لم يشك في انه يدرك لذاته سبب اماها وكذا اذا تغفل حواسه الظاهرة والباطنة
بالسكر لا يدرك ذاته ولا يلزم من تغفل التام والسكران وانما في حال النوم والسكر
ان سمي ذلك التغفل على ذكرها عند زوال العارض وتغفل عن بدنه واعطائه الظاهر والباطنة
والقوي والحواس يظهر ذلك بان نوم الانسان انه خلق اول حلقه مع العقل والمزاج
على هيئته لا يبرعها من اجزائه ولا من اعضاءه معلقاتها هو اطلق لآخرته ولا يرد فانه في هذه
الحالة معتدل عن خواهر البدن لانه لا تدرك الا بالحواس وعجزها عنه لانه لا يدرك الا بالشرع فلو
عاقلا من البدن ايضا وعن القوي والحواس يبرها مع كونه مدركا لذاته واما فلا يكون ذاته
شيئا سدا ورد ذلك بان ذات الانسان عند ما في اجزاء الاصله الجسدية التي هي جنة لبدنه

ولأنه سفل عنها بل انما سفل عن الاجزاء الفعليه وعن الاعراض والقوى احواله
فيها وفيه نظره لانه لو كان لا عقل عن اجزائه الاصلية لكان عالما ما هي لا يعول عب
ان سفلها بحسبها بل بوجه يتنازع عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس
لا يعلمون ذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يتنازع عداها ومعان لما في الماشية
به يريد ان يبين مقايمة النفس للجسم المنتهية في الجهات بانها مشتركة بين الاجسام والنفس
كل واحد لا يشترك في غيره فيه نظر لانه ان اراد الجسمية طبيعة الكلية حتى يكون معنى الكلام
ان نفس كل احد ليست بطبيعة جسمه كليه فذلك ما لا يشتهى بكل من له ادنى تمييز فكيف
سلكه وهدون وان اراد الجسم الحاض فذلك هو البدن بعينه وليس ما يقع الشك فيه
فيه ومقابل لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مقايمة ما ذكرنا على المزاج والبدن
واجزاء وقواه والجسمية دليل على ان الجسم بانما يتبدل اما المزاج فانه يصير اجزاءا كان واد
شبه وايضا اربط وايضا البدن والعضان والجسمية فاما فهو دليل وقواه
ايضا غير مقتضى مع ان النفس ما فيه جالها من اول الامر الى اخره كاعلم به البديهة وغير المتبدل
من المتبدل واعترض بان التبدل انما هو في الاجزاء الفعليه واعراضا دون الاجزاء الاصلية
في النفس وايضا مقتضى الجبر ان النباتات فان ذات النفس المخصوص ليس لاهذا الشكل
المخصوص وهو ذاتها في التبدل بالتحلل والاعتقاد بل بالنشوء والناسخ انما يعلم مدبره
ان ذاته باقية مادام حيوته ولعل السري في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما شاهد من شكله
مع شخضات يعجز العقل عن تحصيله وذلك البعض الشخضات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته
الابوارس لا يدخل لها في شخضه كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانما لا يتبدل
من اول عمره الى اخره الابوارس لا يدخل لها في شخضه وهي جوهر مجرد معي ان النفس الناطقة
ليست متغيرة بالذات ولا بالمتبع فان قيل لما بين ان النفس مقايمة للبدن واجوابه فقد
بين انما ليست جسم والالكاات هي البدن اوجز منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا
عن النفس خارجا عنه ولما بين انما ليست المزاج ولا القوى والكواثر بين انما ليست جسمانية
ايضا فقد علم بما سبق كونه مجردا بالقي الذي ذكره اجيب بان ما يذهب الوهم الى انها
جسم مجاز للبدن وانما عرض حال فيه عن الاعراض الذكوة لتجد عارضا يعني ان عارض النفس
الناطقة ان الصورة العقلية المشطية فيها مجردة مسلم ان يكون النفس الناطقة التي في معروضه
ما يبرز بان الاول ان يكون الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين كثير من الكليات التي يحورها
وكل ما هو مشترك بين كثير من مجرد الاله لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بنوع ما قد من مقدار معينه
من مقدار معين ومن معين وكيف معين ومن معين غير ذلك فلا يكون ملايا لما ليس له ذلك
فلا يكون مشترك بين كثير من وبيان الثاني اختصاص المحل المتدار والامر المعين والوضع المعين بوجه

اختصاص احواله فيه واعترض عليه باننا لانسلم ان العلم بارتسام صور المعلوم في العالم كحوار
ان يكون العلم بالكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورها بل في مجرد اخر فكلها
النفس من هناك كما يدرك من اشهر الحيات في الاله بل كحوار ان يكون العلم مجردا بالكشاف
من غير ان يرتسم صورها بل كحوار ان لا يكون تلك الصور تامه للمعلوم في تمام الماهية
بل يكون كشيء النفس على الحداد وح لا يكون هذه الصور مجردة بل مجردة تامه هذه الصور
وليس يلزم من انضاف هذه الصور بالعوارض المادة ان لا يكون هذه الصور مجردة عما سفلها
لكن لانسلم ان انضاف نفس الناطقة هذه العوارض يقتضي انضافها على ما هي فان انضاف
المحل نصفه لاوجب انضافها على ما هي الا ترى ان الجسم نصفه بالانضاف مع ان الحركة احواله
فيه لا نصفه بسلطانها لكن انضاف الصور احواله في النفس هذه العوارض من قبل محلها
لانها في مجردة ما عداها يجب ذاتا قبل الوجود الاول ان مدعيان ما سفل الوجود الذهني على الوجه
الذي علق **اقول** ان الوجود الذهني على ما حققنا ليس بارتسام الصور في الدهن
وقيامها به فلام الاستدلال وعدم انقسام دليل اخر على مجرد النفس تفرس ان النفس الناطقة
غير منقسمة ولا في من الماديات بغير منقسمه اما المعنوي فلان النفس تعقل البسيطة التي لا
تنقسم لمحلها الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا تنقسم والاسلم انقسام العقول
الغير النطق صور انقسام احواله باقسام المحل اما انما تعقل البسيطة فلا تعقل النقطه
والوحدة وتغيرها من البسيطة وايضا فانما تعقل حقيقة ما فان كانت بيضة فذلك والالكاات
بركة من البسيطة لان كل كثره وان كانت غير متماهية لاد في من واحد بالفعل لانه مبداء
ويعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالتقوى واجيب
بان لا يجوز ان ينقسم بالتقوى الى اجزاء متماهية بالماهية والالكاات الاخر احواله بالتقوى
بل الى اجزاء متماهية بالماهية فيكون الصورة العقلية متماهية لاجزائها تمام الماهية
ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء احواله العقل في الجز الواحد كفاية عن الاجزاء
الاخر في العقلية فيكون الصورة العقلية معروضة للرأيه والتقوى فلا يكون مجردة
عن العوارض المادة وذلك بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة
عن مواد جزئياتها المخصوصة وعن عوارضها والالم يكن مشترك بينه واما انما يجب مجردة
عن جميع العوارض المادية فلا واما الكري لان الذي اما جسم او ما يحل فيه وكل
منها منقسم ويرد عليه ان لا تسلم ان العلم بطرق الارتسام ولو سلم فلا تسلم سائر
الصورة للمعلوم في تمام الماهية **اقول** ولو سلم فلا تسلم في الانقسام وعدمه لانه
من لوازم الوجود الحادجي وليس من لوازم الماهية حتى يسلم من التساوي في الماهية التساوي
فيه ولو سلم فلا تسلم ان انقسام المحل بوجبا انقسام احواله فيه وقد تراءى الكلام فيه بالانريد

عليه وايضا لانهم ان كل مادي منقسم فان المظما فيه **اقول** فان قيل
دليلهم مطلوب يلزم فاننا نقول النفس لا طقة منقسم ولا شيء من المجرزات ينقسم اما انها
منقسمه فلاننا نقول الماهيات المركبة وهي منقسمه وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا
انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المتدارية ولا يشمل
ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمه الى اجزاء متدارية وقوة على ما يجرى المقاربات على
بعض ان النفس لا طقة تنوي على مقتولات يميزتها بميزة وقد سبق ان انقال الماديات متماهية
واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصنوع المتكلم وهي انما لا تفضل والاشغال
الغير المتماهية حايث على الجسائيات كافي النفوس العقلية المنطقية وميولي الاجسام العنصرية
اقول ولو سلم انه فعل قولكم النفس تنوي على مقتولات غير متماهية ان اردتم به انما لا
خشي ان يعقل الا وهي تنوي على فعل اخر سندها لغوي الجسائية ايضا كذا قلنا فان القول الجسائية
شلا لا ينبغي ان نقول الاشكال الى هذا الا وهي تنوي على تصور شكل اخر مبدع وان عيتم
به انما تتصور مقتولات لا تامة له دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريدوا انها تنصور مفهوما
كلها ولا يحظ اقواده الغير المتماهية في منقسم ذلك المفهوم الجلي اجالا والغوي الجسائية
لا تقدر على ذلك قلنا ذلك لاننا لا نقدر على تقبل المحل فزج الى الوجه الاول وايضا
فان النفس تدرك ذاتها والادراكات والمركب الجسائي ليس كذلك كالبصر والسمع
والرؤى والحواس لانه انما يعقل توسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلة
وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم يجوز ان تدرك بعض الجسائيات ذاتها وادراكا
من غير توسط آلة وكذا ما هو انه لما في كذا الادراكات وتصور غارضا بالنسبة الى ما
يعقل محلا منتظما يعني ان النفس غير حالية في جسم شئ قلب او دماغ او غيرها لانها تحصل
العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما تعقل محلا منتظما اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة
بالنسبة الى ما عرض محلا لها منتظما اي في وقت دون وقت لادراكها والحاصل ان النفس
الناطقة تعقلها ليدركها لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حاله
في البرزخ ادراكا عضو من اعضائه كانت ذابدة التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه انما
ان يكون في تعقل محلا صوره بتمه هذه الابل توقف على صور صون اخري مما له محلا
كافي ادراكا لا مورا خارجا فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلم
وان كان الثاني لزم الثاني لان حضور صون اخري مما له يستلزم اجتماع المميز في قاعدة
واحدة وهو متفق **اقول** يرد عليه انه يجوز ان لا يكون في تعقل محلا حضور
نفسه عند ما لا يتوقف ايضا على حصول صون اخري مما له بل يتوقف على امر اخر كوجه
النفس ويخرج من الشرايط وايضا فان التعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم

ان يعقل في ذلك الجسم صون عقليه مما له لانه ان يعقل في مادة واحدة صورتان تماثلتان وكذا
ان كان التعقل مادة الجسم الذي هو محلا لزم ان يعقل في تلك المادة صون ساوياً لها في تمام
الماهية لان يعقل في صورتان نفساويتان في تمام الماهية فان قيل العلم في الصون الجسائية
او النوعية محاله في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حاله في تلك المادة
فقط فاذا ارتسم في الناطقة صون عقليه مماثلة لتلك الصون الجسائية او النوعية كانت
ايضا حادثة في تلك المادة فجمع في صورتان جسيقتان او نوعيتان ما لكان احدهما عييه
والاخرى عقليه قلنا لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الا اذا المراد بالحلول
هو الاختصاص بالاعتبار فبجوز ان نعت في شيا آخر ولا نعت محله كالرعد محاله في
الحركة فانما ليست حاله في محل الحركة لان الحركة بوصف السرعة ولا بوصف الجسم بها ولو
سلم لاجتماع الثنين انما تنقسم لا تستدرسه ارتفاع الاختيار بينهما وهما الاختيار متباين
لان احدي الصونين حاله في المادة بلا واسطة والاخرى حاله في واسطة وهذا القدر
كافي في الاختيار بينهما **اقول** على انها تمايزتان من جهة اخرى ايضا وهو ان احدي
الصورتين موجوده بوجود خارجي والاخرى موجوده بوجود عقلي وما يقال من ان حلول
احد المثلين في الآخر محال لحلوله في محل واحد اذ لا تمايز ههنا ايضا لاجب الماهية
ولو ازمها ولا يجب العوارض لتساوي نسبتها اليها من نوع بان نسبة العارض الى المحل
معاربه الحال للمحل ونسبته الى الحال معاربه احد الحالتين لاخر وهذا القدر كاف في التمايز
وبيني هذا الوجه ايضا على ان العلم ما يشتمل الصورة وتسمى الكلام به على انه لو لم هذا الدليل
لذلك على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاة دايا او غير عالمة بشي منها اصلا ولا كما باطل
فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس
ولو ازمها منقسم الى قسمين قسم لزمها لذاتها من غير تمايزه الى شي مقابلهما ككونها مذكرة
لذاتها وقسم يترسها بالقياس الى شي مقابلهما ككونها مجردة عن المادة وبغير موجوده في الوضع
والنفس مدركة للقيم الاول دايا كما كانت مدركة لذاتها دايا وليست مدركة للقيم الثاني
الا عند المقاييس لفتقد ان الشرط عند عدم المقاييس فان قيل اذا كان ادراكا لذاتها من
القيم الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا يلزم علوم غير متماهية **اقول**
ادراكا لادراكها لذاتها ليس من القيم الاول لانه انما يحصل لها بالمقاييس الى غير ما احسني
ادراكا لذاتها فانه مجرد ذاتها فلا يلزم تعقله في ههنا شي وهو ان ادراكا لذاتها ان كان غير
ذاتها لكنه حاضر عند تصور ذاتها ما يلزمها من الصفات المقاييس اليها ايضا ومكون
مدركة دايا للتحقق الحضور والمرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم
ليس امر ازيدا عليه اذ لو كان العلم بالصون العقليه صون اخر مما هو اما كذا

اجتماع صورتهما التين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس في العلم بالعلم
وان لم يتوقف على حصول مؤنة اخرى مترعة منه لكنه مغاير له قطعاً ليلزم المحذور ورد
بأننا نعلم الصلوات انه لا يردم على كثير من الصفات المحسنة القايمة بالنفس كالقدرة
والثبات والعلم والشجاعة وغيرهما لاستلزام استغننا العارض استغننا العارض
يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصلوة العقلية يكون مستغني عن المادية واستغننا
العارض مستلزم استغننا العارض لان احتياج العارض الي شيء يستلزم احتياج عارضه
اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا يتحقق التبعية يعني ان النفس الناطقة
تتمزط بغيره في جسم لان القوة الطبيعية في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها
اما تقتل بواسطة الجسم فكون الجسم الكمال لها الا بمرض للقوة كلال لان اختلال الشرط
تقتضي اختلال الشرط كما يري في قول الحس والحكمة كالتيسر في البدن فانها يضعفان
يضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن
الاعطال يتقوى بغيره ويزداد وان كانت الالية البدنية في التقطان والاعطال هـ
فان قيل الانسان في اخر سن الشيخوخة قد يصير حراً وتقص بقله فقد اختل
قوة العقل باختلال فكون حاله في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الالية
لا يدل على ان القابل حاله في الجسم عامل بالاله اذ جاز ان ينع في آخر العمر عن عقله الذي
هو مادة اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حاله غلاف اذ يد
العقل عند كلال البدن فانه يزل على ان تقتله بنفسه لابلية بدنيه ويرد عليه انه يجوز
ان يضعف القوة العاقله بضعف البدن وكان ازدياد ما يري من تقطع بسبب اجتماع
علوم كثيره عند سبب الترن والاعتقاد فان دمج العاقله كما يكون بحسب القوة فتد
يكون بحسب الترن والادمان ايضا فان المدمن على فعل من الشايع فتد نفذ على ما يتد
على مثل السان الاقربا وفي اخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك
على القوة العاقله بحيث لا يبقى للترن والاعتقاد اثر بعمده فمعرض الخرافة ولا يصح
يجوز ان يكون اقتران المزاج الحاصل في زمان الكهولة او في القوة العاقله من سائر المخرجة
وبذلك تقوى القوة العاقله وحصول الصدق دليل اخر على ان النفس ليست قوة جملة
تزيين ان القوى المنطقية في الاتهام بكل وضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصاً
الاعمال القوية الشاقة تشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة بل يقول زبنا
يتلخ من القوة صلاً يعجز عنه عن فعلها فان الباصر بعد النظر في قرص الشمس لا يستقصا
لا يدر التور الضعيف والاسمع بعد سماع الرعد الشدي لا يسمع الصوت الضعيف
والثابت بعد شتم الرعية القوية لا يحس بالراية الضعيفة وهكذا حال الذاقية واللاسمه

فكان قوه الحس قد بلغت باوهن والكلال واما القياس فلان اذا قيل تلك القوى
لا يصدر عنها الا عند اتعال موضوعات تلك القوى كما اثر محل الكوا من المحسوسات
عند الاحتاس والافعال اما كونها قوام بغير طبيعة المنفعل ومنعه عن العاقله
فرويه والفعل وان كان متقني طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضي لطابع العاقله بل يتألف
موضوعات تلك القوى على فكون تلك الطابع مقسوق عليه معاودة لتلك القوى في
اتعالها والتناغم والتنازع يقتضي الوهن حقيقاً وقد حصل للنفس الناطقة صد ذلك
الوهن والكلال فانها قد لا تخل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك
لازدياد كالاتي واما قلنا قد لا كل النفس ولم يزل لا كل اصلاً لان العاقله اذ كان تقطعا
بمعاودة من القوة الفكرية فقد ضعف عن العقل بضعف معاً ولا يضعف في ذاتها وكلا
الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقله بخالته بالتشوع
لسائر القوى مع كون الجسم بدنيه فلا يبعد ح اختصاص بعضه بالكلال دون بعض واما
القياس فلاننا لانعلم ان افعال القوى الحسية لا تصدر عنها الا عند اتعال موضوعات
ودخولها تحت حد واحد مقتضي وحدها ذهب جمع من الحكماء كاربسط واتباعه الى ان
النفس البشرية متحدة بالنوع واما تختلف في الصفات والمكانات لاختلاف المراتب
والادوات واقتان المصنف وذهب بعضهم الى انها تختلف بالماهية بمعنى انها حبس
تحت انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية ~~فصل~~ في تشديد كون قوله
عليه الصلاة والسلام الناس معادن كعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام
الارواح جنود مجتدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشان الى هذا
قال الامام ان هذا الذهب هو المختار عذنا واما يعني ان يكون كل فرد منها مخالفاً بالماهية
لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اشان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج
المصنف على ما اقتان النفوس البشرية داخل تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها
بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية متمم ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها
تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها النوع يجوز ان يكون ما ذكره في حد واحد الحقيقة
الجسدية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجسدية
ايضاً وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واني طأينه نرض فهو
تمنع بل وبما يحتاج في ذلك الى ضم مرجوهي بل يجوز ان يكون ما يمثل من النفس ومثل
جدلها من عامماً لانواع متخالفة الحقيقة واختلاف القواض لا يقتضي اختلاف اشان
في الجواب احتجهم على اختلاف الماهية بتزوير الحق انها مختلفة القواض مثل الكا والبلان
والجلد والحق والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد

يكون حار المزاج وفي غاية البلاء وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون العكس
وأبضا قد تبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد سجن
مزاجه ثم بعد ذلك وهو باق على حلقه النفساني وبلاذته دكا فلو كان ذلك
بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وأبضا قد تبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان
الحيوان اذا مكلف انما عده في المخاوف والثبات على يصير شجاعا والحيث اذا تكلف
بذل المال ددام عليه يصير سخيا والعصوب اذا تكلم ودادام عليه يصير حليما ويبقى المزاج
بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمرار وايضا فانما نجد من
شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما يتباينان غاية التباين في الرحمة
والقسوة والكرم والجمل والعفة والفجور فنعلم انما ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا
ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالنعلم من المعلم ومسا هذه من الابوين والاحباب
والاخوان اذ شفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها لا حكمة شائعة كونه
مثالا محله الى الفجور والعكس وقد يكون الانوار في غاية الحسنة والبرذالة والولد
في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر الاختلاف في هذه العوارض والاختلاف ليس
مستند الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى اسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات
النفس فحب ان يكون مختلفا ونقرر الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخرى لا يطع
على تناصلا مثل ما نرى في الادراكات من الادماغ العقلية او يكون لتكوينه في مستلكن
الاسباب من النفس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة واغاشيتي فلما نتج الانفا
يما اذا وقع الاتفاق على البدن تبعه الموافقة في تلك العوارض ولو كانت العوارض
المختلفة مستندة الى ذوات وصورها لم تصور بحد لها على نفس واحد وهي كاد شدة
وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الحكم لو كانت اذلية لزم اجتماع صدين او بطلان ما ثبت او
ليست ما يتبع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادث وهو موافق لما ذهب اليه
الملكون ودفع ان فلاطون ومن قبله الى انما قد يبدو اختيار الصنف الاول ولهذا قال
وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس طاهو على قولنا ليس لان الواجب ثقل فاعمل بالاختيار
على رايهم واما المختار لا يكون قدرا على ما سبق واما على قول الحكم فلان النفس لو كانت اذلية
لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الصدين او بطلان ما ثبت او شقوت ما يتبع بيان اللازم
ان النفس لو كانت قدريه فاما ان يكون في الاول واحد او متعدد لا يهيل الى الاول لانها
بعد التعلق بالبدن اما ان يبقى على وحدته ادخ لم يلم ان يكون نفس ذرية بعينها نفس عسرو
ونفس اربعة الجبين والجمل بعينه نفس من انصف بالاشراف والتهور فيلزم اجتماع صدين
وهو الامر الاول واما ان تكون ولا يمكن ذلك لان سطل النفس الاول الواحد وحدث

نفس اخرى كثيره فليزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك باطل لما مر
من ان القدم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا ذلك لا يمكن الا
ببطلان نفس وحدث نفس اخرى لان التكرار اما بالانتقام والعزى او بوزال الواحد وحصول
الكثير والاول لا يكون الا بالماق وبذلك اثبتوا الميول على ما سبق ومادة النفس هي البدن
ولا بد من الاول لان الركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالحكم في النفس المتعلقة
بالادان الحادثة لها لكانه وتباينها في الاول بالادان لا يتصور بالانتقال عما الى هذه
الادان وهو تاسخ وسنين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لاننا على تقدير تعدد
في الاول لا يكون تعدد النوع لاسيما من ان الاتحاد بالماهية والتكرار بالافراد اما يمكن
بما له مادة وتتم الكلام بامتناعنا والافراض عليه انه مبنى على مقدمة قد مر ترينفها
لم يحل ما واما ايضا انما تم بالبحال التاسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور
وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الادان لا يزداد احدها على الآخر
لانه لا يتعلق ببدن واحد النفس واحد وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة
بالادان واحد اما على سبيل الاجتماع فالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن
الى اخر فلا بد لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان مستقلة وحادة لان حدوث
النفس عن العلة القديمة شوق على حصول الاستعداد في العاقل اعني البدن وعند حصول
الاستعداد بحسب حدوث النفس لما تروى من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض
عليه ما مع ابتنايه على كون المبدأ موجبا لا مختارا يعني في حدوث النفس قد مر انه لا يستمر
بيانه الا بالبحال التاسخ فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حدوث
استعداد البدن منوع كجواز ان يكون شروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن بتعلق
النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنا في حال ذلك الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى
لا تتقاسم شروط حدوثه وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما
ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت مستعدة اليه من بدن آخر لزم ان يترك شيئا من احوال
ذلك البدن لانه محل العلم والتذكر وهو هو النفس الثاني كما كان واللازم بالحل قطعا
واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تفرع البدن
الاخر لا يخلو العقل عن نفسه ما ينبغي انما لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم
ان لا يزداد عدد الادان لما لكانه على عدد الادان كادته فظاهر والثاني باطل المتألمة
فانه قد يحدث وباعام فذلك ان كثير لا يحدث مثلا الا في اعضا شتاوله بيان اللازم انه
لو هكذا بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفسا لها لكن
فقط فليزم لعقل النفس الاخرى او كلاهما فجمع على بدن واحد نفسان فيكون هناك الا

نفس واحدة كانت متعلقة بكل البدن المالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة بأكثر من بدن
واحد والبرهان كاهن البطلان واعترض عليه بأنه إنما يلزم ما ذكرنا لو كان التعلق بيد
آخر لا زمانا البتة وعلى القول دائما إذا كان حيا أو لا زمانا ولو بعد حين فلا يجوز أن لا يتصل
نفس المالكين الكبيرين أو منتقل بعد حدوث الأبدان الكثير وما ذكرنا من التعلق مع أنه لا يجتمع
على بطلانه نفيس بل لازم لأن الاحتياج بالكالات أو التام بالجلالات شغل ورد على الوحى
الثلاثة إنما تأتد على أن النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل إلى بدن آخر إنساني ولا
بدن على أنها لا تنتقل إلى حيوان آخر من الإيم وسماه سخا ولا إلى نبات وسماه سخا والسباع
وغرها على ما جرت بعض النسخية ولا إلى جاد على ما جرت آخر وسماه سخا ولا إلى جرم
سماوي على ما رآه بعض الفلاسفة ولا يفي بفتاياه اتفق القائلون بمغاير النفس للبدن
على أنها لا يفي بفتاياه **والتكليف** على ذلك المفوض من الكتاب والسنة واجماع
الائمة وهي من التشنق والظهور بحيث لا ينتقل إلى الذكر وأما الفلاسفة فتأولوا منع فتا
النفس إذ لو ثبت مكان لها على مقوم به إمكان فتاها ولا بد أن يكون ذلك المحل موجودا
لأن لا يريد إلا مكان الذي هو أمر عدي بل لا مكان الاستعداد الذي هو عرض
توجد فلا بد له من محل موجود وعال أن يكون الذي محلا لا مكان وجودها هو الماهان الموام
له أولا مكان فساد عنه فان البدن بعد حكم باستحالة أن يكون التي مستعدا كقول ما منه
له أو لفساده ولو جاز ذلك لجاز أن يكون كجرح شلا مستعدا لمحل النفس الناطقة الانسانية
له أو لعدم ما عنه بل الشيء إما يكون محلا لا مكان وجودها هو متعلق الغوام به أي مستعدا
لوجوده له ومحلا لا مكان فساد أي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لا مكان وجود التواد
وهو يتنق لوجود السواد فيه بحيث يكون تنصفا للتواد حال وجوده فيه وكذا محل لا مكان
فساده بحيث ينصفه إذا فسد باقيا بعينه ولما اتسع بتا التي بعينه مع فساد امتنع
كون الشيء محلا لا مكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به إمكان فساد النفس مقايير لها وليس
بما ينلها فاما محلها أو حالها في السيل إلى الثاني لاستلزام بقا الحال مع فساد محله
ولا إلى الأول لاستلزامه كون النفس في مادة تقوم بها فلم يكن يجوز هذا حلف ولا يجوز أن
يكون ذلك المحل هو البدن لأننا فرضناه قد فني فإزى **تبطل** هذا الدليل أيضا بل على امتناع
فتا النفس بدنتا البدن وليس فيه دلالة على أنه لا يفتي مطلقا قلنا النفس الناطقة وإن
كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفه فيه لصبره له لها في غصيل كالأنف
الذاتية لهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة متعارفة النفس للبدن فزعمه الجهة جاز أن يكون
البدن محلا لا مكان وجود النفس وجودها على حثي أنه يكون مستعدا لوجوده متعلقة به
يكون البدن محلا لاستعداد وجوده من حيث أن مقارنه له لا من حيث أن مقارنه إياه بل هو محل

لاستعداد متعلقا به وتقرنها فيه ولما توقف تعلقها به على وجوده في نفسها كان هذا
الاستعداد منسوبا أولا وبالذات إلى تعلقها إياها على وجوده من حيث أنها متعلقة به وثانيا
وبالعرض لوجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لمضان الوجود مطلقا متعلقة به وثالثا
في ذلك إلى استعداد منسوب أولا وبالذات إلى وجوده في نفسها لمتنع قيامه بالبدن لأنها
من حيث وجوده في نفسها ما يناله وقد تبين أن الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له من جهة
أيضا جاز أن يكون البدن محلا لا مكان فساد النفس على معنى أنه يكون مستعدا لعدم النفس
من حيث أن مادته تكون البدن محلا لاستعداد عدمه من حيث هي مقارنه له لا من حيث أنها
ما يناله إياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم توقف انقطاع تدبيرها
على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد لعدمها في نفسها أصلا بل لا بد من استعداد
آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين مكان وجود النفس وإمكان عدمها
وأن البدن لا يجوز أن يكون محلا لا مكان الثاني مع أنه محل لا مكان الأول ويرد عليه
جميع ما سبق إيراد بحث أن كل حادث مادي ولا يصير سبباً أصولاً لآخر والأصل ما
أصابه من التعادل ذهب بعضهم إلى أن النفس الناطقة نفس من صوره نوعيته
أنها هي البدن فتكون آلة لغيرها في البدن وإجرايه وقاها وهذا الكلام بني عليه
ومعناه أن النفس التي تعلقت ببدن وفاقت فما صورة نوعيته عليه لا يقبض من صوره نوعيته
لبدن آخر ولا لا مكان للنفس واحدة زبده عدد الأبدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقد
يتساوون في بعض الأبدان ودمك باللات يعني أن النفس الناطقة مدرك للكيانات بذاتها
لا بواسطة الآلات بل برقم صورها في ذات النفس ومدرك للحيات بالانها أي بأن رتسم
صورها في الآلات لا تراعى أن تدرك الكليات في الإنسان هو النفس وأما مدرك الجزئيات
على وجه كونها جزئيات فبعضها النفس واعتاقه للصفت وعند بعض المراسم والدليل
على أن مدرك الجميع هو النفس إنما يحكم بين الكل والجزئي والكام بين الشئ والبدن يدركهما
فالمدرك من الإنسان جميع الأجزاء كانت شئ واحد والمدرك للكيانات هو النفس فلا بد أن يكون
مدرك الجزئيات أيضا إياها وأما أن صور الكليات ترسم في النفس دون قواها الجسمانية
وصور الجزئيات في قواها لانية ذاتها فقد تبين بيان الأول في بحث نرد النفس وبين
الثاني بقوله للا متباينين المتلفين وصفا من غير استعداد يعني قد يحيل برتبا احتجا بمربين
متساويين في جميع الوجوه الملية أن أحدهما على بين المرتب الوسطا في الأخر على يساره على
هذا الشكل من غير استعداد أي من غير أن يستعد هذا التحيل لما الخارج بأن يرى هذا الشكل
في الخارج بل تحيله بمحض آخر امتيا ويزين جاحيه المتلفين في الوضع وليس هذا
الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعواضلها كالمقدار والشكل والتواد والياض وغير ذلك

لفرض تأديها من جميع الوجوه بل المحل بان يكون محل احد ما يميز محل الآخر وليس هذا هو
المحل الخارجي لان المفروض انه لو لم يوجد من الخارج فمعين المحل الادراك لانه كذلك المحمود
لا يبلغ ان يكون محلا كذلك فمعين الاله الجباني واعترض بان هذا انما يتم في التخييلات
السما بالصور دون المتوهمات التي هي متان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات
جمعها الالات لما ادركت النفس موحدا لا متنازع توسط الآلة في ذلك والادراك باطل بالفرض
واجيب بان المتقرر الي توسط الآلة هو الادراك الذي بطرق ارتسام الصور وانما ما لا
يقتضي ارتسام الصور كادراك النفس ذاتها فلا يقتضي الي توسط الآلة وقد عارض
بانهم صرخوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالالات واما ادراك الحيات
المجردة كقصور مدتها فلا حاجة فيه الالات الحسية وللفرض قوي شاركونها بغيرها هي
القاذية والثانية والمولد واخرى اخفى يحصل الادراك اما الجزئي او الكل يعني ان
للفرض المطلق قوي شاركونها اكيوان الاعم والنبات وقوي اخري اخفى يحصل بها الادراك
الجزئي وهي قوي شاركونها الاعم دون النبات وهي الكواثر الخمس الطاهر والشمس الباطنة
وقد التوي العشر يحصل بها ادراك الجزئي ولها قوة اخري اخفى من الاولين لانها تختص
بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك لكل اما القوي التي تشارك في النبات والحيوان
الاعم فاصولها ثلثة اثنتان لاحتل الشخص وهي القاذية والثانية وواحدة لاحتل النوع
وهي المولد وهذه التري الثلاث هي بنائية لاختصاص النبات ما بل لا يختص
قوة بها وهي طبيعية ايضا اما القاذية فهي محل الغذاء الي شاكله الغذاء وهو فعلها
بافعال جزئية ثلثة احدها يحصل جوهر البدن وهو الدم والمخاط الذي هو بالقوة القريبة
من الفعل شبيهة بالقوة وقد عمل به كاشع يسمى الطوقا وهو معدم الغذاء والثاني
الالزاق وقد عمل به كاذي الاستسقا للمني والثالث التثبيط العضو المعتمد
حيث في نوابه ولونه وقد عمل به كاذي الرض والبلق فان البدن والالزاق موجودان
فيها والتثبيط غير موجود فلهذا الاقلال الثلثة لا بد وان يكون متوي ثلثة لكن القوة
القاذية هي مجموعها اوتوه اخري تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك
القوي الثلثة والقوة التي يبدونها التثبيط وسهوه بغيره ثمانية وهي واحدة بالجفنين
في الانسان وبعين الركبات التي لها اعطاء واخرى تخلصه بالحقيقة بزرلة الاعضاء وتختلف
بالنوع اذ في كل عضو مستطاة قوة بغير الغذاء الي بسبه مخالف لسبه القوة الاخرى
واما الثانية فهي داخل الغذاء بين اجزا المعدة فريد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعته
لا يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المنى كالعظم والعصب والرباط
وبغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النور والسن فان السن انما هو ما ياتي في الاعضاء المتولدة

من اللحم والشم والسين لاية الاعضاء الاصلية وقيل السن لا يزيد في العروق
وليس كذلك فانه قد يزيد في العروق ايضا ويقولنا بنسبة طبيعته يخرج الورم فانه
ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجري الطبيعي واما المولد فالمراد بها
توابع فوجدة اعتبارية كافي القاذية فانه كاذرنا انما عيان عن تلك قوي احدها
ما يحصل فصله المصم الرابع منها وقد التقى على في الانثيين لان ذلك الدم يغير بنيتها
فيها وماهها ما هي كل جزء من المنى الحاصل من الذكر والاني في الاحم بعضه مخصوص بان
يجعل بعضه مستعدا للعظية وبعضه مستعدا للعصية وبعضه مستعدا للرباطية
لا يميز ذلك وهذه القوة تسمى القوة المولدة لان القوة كما يطلق على هذه القوة يطلق على اخري
القوي الثلثة من قوة القاذية ايضا لوجود معنى التثبيط فيها فثبت هذا بالقوة الاولى وتلك
بالقوة الثانية لتقدمها على البدن المولود وفصل هذه القوة انما يكون حال كون المنى في
الرحم لصادف ذلك فعل القوة المصورة لانها بعد تواد الاعضاء والمصور ملتبس صورها
الحاشية بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيطلبه وانما اخبر الى هذه القوة
اما الى القاذية فلان بقا البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يمكن بكونه من جسم
زلب فيكون قابلا للتشكيل والتثديد ولا بد من بقاء عاقرة متفحمة محملة للفضول
يلزمها لا محالة ان محلل الرطوبة وبعضها على ذلك المواءم الخارجي والركبات البدنية والنش
فلولا ان الحد اعطى بدل ما تحل منه لم يكن بقاء مدة تام لتكون فعلا مما بعد ذلك
وليس يوجد في الخارج اسم اذا ما من بدن الانسان استحالة بطيئة فلا بد ان يكون
للفرض قوي من شأنه ان يجعل الوارد الي مشابهة جوهر اعطاء البدن لمختلف ذلك ما
يحل منه وهي القوة القاذية واما الى المولد فلما ثبت من ان الموت ضروري وحادث
الانسان بالتولد ما استدرد وجوده لوجب ان يكون للفرض قوة من الماد التي يحصلها
القاذية ما بعدة مادة الشخص آخر ولما كانت الماد المنفصلة اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة بضيف من الماد يحصل القاذية شيئا الى الماد
المنفصلة من به نامقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يلحق بشخص ذلك النوع الي ان تم
الشخص وعدمه للقاذية قوي اربع هي القاذية والماسكة والماضية والمافضة لما كان
وجود الشخص تم بفعل القوتين القاذية والثانية كانتا متعديتين ليهذا اثبتا لغيره
يكن ذلك لا تحصيل الغذاء النافع واصلاح ودفع فسلاته اخرج الي فعل قوة اخري
نسبت شكل الاربع خواص لسلك القوتين لما ان فعلا ليس مقودا لانه بل للتمتع بفعل
سلك القوتين وانما قال عدم القاذية ولم يقل عدم القاذية الثانية لما ان القاذية معدم
الثانية فعلم ناهو المقصود بالالزام اما الاحتجاج الي القاذية نظا ههنا لان الغذاء لا يمكن ان يصل

تتعد الى جميع الاعضاء لانه لا يغفل اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العاليه وانما
ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافله ووجوده في بعض الاعضاء معلوم بالحس
فان المتكسر اذا اشتد حاجته الى الغذاء يجد عذب من فيه الى المعدة من غير اراده بل مع
اراده اساله في نفسه وايضا ان الخمر يخرج بالقيء مدغمر وان تناول اوله وما ذلك الا
معدة المعدة التي يد الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت حاله عن الفعل بعينه القهر
بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان احليله لعذب الى الداخل وانما الى المسكه فلان الغذاء
لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شيئا جوهر الفتدي والاستحالة حركه وكل حركه في زمان
فلا بد من زمان في شدة تسجيل الغذاء الى جوهر الفتدي ولان الخلط جسم رطب سيال
استحال ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقس على الوقوف وذلك القاسر هو
الماسكه ودرجدها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب الشرح قالوا اذا شرحنا
بطن الحيوان حال تناول الغذاء وجدنا معدته محتويه على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من
ذلك الغذاء شيئا وايضا قالوا اذا اشتققنا قطر الكامل من تحت السن وجدنا راحته مضمضة
انما ما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيه طرف اللسان وايضا فان النبي اذا استقر في الرحيم
لا يرل عن شئ مثله واما الى الخاصة فلان حاله القوة المضرة اما يكون لما هو متقارب
الاستعداد للصون العضويه وانما يمكن ذلك بعد فعل القوة التي يحمله متقارب
الاستعداد للصون وذلك هي القوة الهاضمه ورايت المضم اربع اولها في المعدة
فان الغذاء يصير في الملوها الى جوهر اشياء بما الكشك الشين اما لما طه الشرب
وذلك في اكثر الحيوانات واما بلحاظ المشراب كانه حار الحار الحار والصيد وابتدا ذلك
المضم في الفم عند المضغ وبعدها كانت الحنطة المضغوغة بفعل في الفاج الدماثل
تلاسله المطبوحة ولا المدفوفه المخلوطه باللقاب وثانها في الكبد فان
الكبد اذا تم انضمامه في المعدة احدث لطافه بالعدوق السما بالماسه وحقا الى
الكبد وتداخلت في العروق الصفراء المتصار المسس في جميع اجزا البدن بحيث تلاقي
الكبد كله الكبد فتنضم هناك انضماما ثانيا وتخلط صورته النوعية الغذائيه
ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كموسا وابتداه في المضم في الماسه وتلاقيها في
العدوق وابتداه من حين صعود الخلط في العروق في المضم الطائع من حده الكبد ورايتها
في الاعضاء وابتداه من حين ما ترشح الدم من قووات العروق واما الى الزايفه فلا بد من
غذاء يصير بانه جراثيم الفتدي بل بفضل منه ما لصق اللسان وجميع ما يورد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء فوجب نقل البول بل يسد ويسد فلا بد من قوه تدفع
كلها لعضلات ووجودها ظاهر عند كثر في حال التبرز واراثة البول وقد تشافعت

هذه القوي لبعض الاعضاء كاللحمه فان فيها الجاذبه والماسكه والهاضمه والرافعه
بالنسبة الى غذا جميع البدن وفيها ايضا هذه القوي بالنسبة الى ما يقتدي به خاصه
والنوع من السن لما تراقنا وقد يوجد احدهما دون الآخر اما النوع دون السن
كله في الجي الهزول واما ماسكه كانه بعض الشيخ والبول يقال النوع والال السن
والصون عند اهل الاستحالة صدره هذه الافعال المحمله التركيب عن قوه بسيطه
ليس لها شعور واصلها والفراي تابع في ذلك حتى يقبل القوي مطلقا وادعي ان الافعال
المسبوحة الى القوي صادرة عن ملكه موكله بهذه الافعال بفعلها بالاشعور والاختيار
ورد عليه اننا لانعلم ان الصون قوه واحده بسيطه لم لا يجوز وحدها الجف من ان المضرة واحده
بالجف مختلفه بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدر هذه الافعال على حسب استعداد
الاله فان النبي انما يحصل من فصله المضم الرابع في الاعضاء فصله منضم الى عضوي
انما استعداد لصون ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المنتمه الى النظام الشاهد من
الصور العجيبه والاشكال الغريبه والقوس المختلفه والالوان المختلفه وما روي فيها
من حكم ومصالح قد عجزت في الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ
المدون منها ما علم في علم التشریح ومنافع خلقه الانسان خمسة آلاف من ان ما يعلم
فيها اكثر مما قد علم كالايجي في ذي حدر كامل لا يباد من العقل بصدور من القوة
التي تتولد من صون وان نرضا كونه مركبه وكون المواد مختلفه بل عظم بان اشال
تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن حكم فليم خير قدير هذا كلامهم في القوي الثنائيه
اقول والاعراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوي واحكامها
المذكورة في ما حشر ما لا يتم الا على اصول الفلاسفه من ان الواحد لا يمدد عنه
الا الواحد وان الواجب يقال موجب بالذات واما في القول باختيار نماز ان
تكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذ اجوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد
فجاز ان يكون هذا الافعال كلها صادرة عن قوه واحده كمن المايل لانهم في قوانين علم
الكتاب واما ان ذلك اثبات في حلقه المتأخرين الحكم باصول الدين من وجوه الاول
اننا لانعلم فيه ان الغذاء قوي يترك قوكم فعلها انما يتم بافعال جزئيه ثلثه قلنا ممنوع لكن
بحصول جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعلها صفة الكبد والالسان فعلها حادده
المضو واما الغذاءه ففعلها ليس بالالسنه فليس هناك القوة واحده لصدور السبعه
الثاني اننا لانعلم ان الغذاء غير الهاضمه فان اكثر الاطباء يحكمون في سبل السعي وصاحب
الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يبرقوا فيها وعاينه ما قيل في القرن منها ان القوة الهاضمه
بتدافلا عند انتها فعل الجاذبه وابتداء فعل الماسكه فاذا جرت بجاذبه عضويه شيئا من الدم

ما سكه ذلك المصنوع فلم يصون نوعيته واذا صار سببها بالمصنوع فبالتلك الصون
وحدث صور اخرى فيكون ذلك كونا للصون العضوي فاذ للصون الدموي
ومما الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاحله احد استعداد
المادة للصون الدموي في الانتفاض وماخذ استعدادها للصون العضوي في
الاستعداد ولا تزال الاول فمقص والثاني يشيد الي ان ينتهي المائل التي حيث
سطل في الصون الاول وهي المونة فتحدث الاخرى وهي الصون العضوية فهنا
مائلان احدهما سابقه على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة
الثانية هي فعل القوة الغاذية وسيرد عليه انه لم يجوز حمل كالتن بقوى واحدة
فانه لو اعتبر قدر مثل هذه الحالة واستدعت كل واحد منها قوة على حدة لصارت
القوى اكثر من القوة فان بعد الغدالة استحالة ان كثير بحسب مراتب المصنوع بعضها
استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في النوع النوعية ايضا كما ذكرناه انفا
ولما كان ان يكون الاستحالات الكثير بقوى واحدة هي الهاضمة فليحتمل ان يكون الاستحالة
في الصون العضوي ايضا بتلك القوى بعضها فتكون هي مبطلة للصون الدموي
ومحصلة للصون العضوي كما كانت مبطلة للصون الغدائية ومحصلة للصون
الدموي الثالث اننا لانعلم ان الثانية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك
قوة واحدة تحللت احوالها بالقوة والضعف فيصل ربه من القوة ما يرد على
قدر المختل من الاعضاء الاملية وذلك في من التواء في القرب من الثلثين لم
يظهر الا في الضعف فيحصل منه ما يبا ويو وذلك في من الوقوف اعني في
قرب من الاربعين ثم تزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما ساوي المختل
وذلك في من الاخطاط الخبي الذي لا يثبت اعني في قرب من السنين وفي الاخطاط
الطاهر الذي هو تابعه في اخر العمر الرابع اننا لانعلم ان المولد الذي في قوة اخرى
غير القوة المقيمة التي لا يثبت اعني ماضيا فانما يعمل ذلك كما يعمل مع من
التي اللبن ولا يقال ان في اليد في فن اخرى وليس المني الافضل هذا الامين
كان اللبن فصله غذا التدريس الحاسي انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المعينة
الاولى بل في اثبات ان التي تتشابه الاجزائل لا هذا فن قد بعضه للعظمية
وبعضه للعصبية فكان فعل الصون في بعضه صون العصب في بعضه احد
صون العظم فترجيحنا بلامرجح قلنا لانعلم ان التي تتشابه الاجزائل هو مختلف
الاجزاء كما ذهب اليه ابن ابي اسباط وسببه لان التي يخرج من كل البدن يخرج من اللحم
جزء شبهه ومن العظم جزء شبهه به وعلي هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء

غير متشابهة لاختلاف خفايتها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم تولد
ذلك واراد عليكم في القوة المعينة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد
جزئ منه للعظمية دون آخر ترجيحنا بلامرجح وان اجتمع بان لاقتصاص قد
يكون بحسب ما يختلف به من جدد الاعضاء نسبت قريبا وبعدا من جرم الرحم
كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يحملون المولد والصون وغيرهما
قوى للنفس والآت لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتنام صور الاعضاء
فالقول باستناد صور الاعضاء الى الصون قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة
وفعلها بنفسه من غير مستعمل اما هو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو حصلت
الصون من قوى النفس لا طقة المولد واما لو جعلت من قوى النفس لا طقة
للأم او من قوى النفس المولود الساسه الغاير الذات لنفسه لا طقة فلا اشكال
قال المصنف رحمه الله في شرحه للامانة ان النفس لا يولد مع القوة الجاذبة
اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتقرر منها بالقوى المولدة ما الذي يجعلها متباعدة
وتلك القوى تكون صون حافظة للمزاج المني كالصون العذبة ثم ان المني يتزايد كما لا
في الرحم بحسب استعدادات يقتضيها فاك يلا ان يصير مستعدا لقبول نفس
الحمل مصدره مع حفظ المادة الافعال النساء فحسب الغذاء وضيقه الى تلك
المادة فتمتد وتكاثر المادة بترجيحها اما فتمتد تلك الصون مصدرها مع ما كانت
مصدره لهن الاناعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس الحمل مصدره
مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فمصدرها تلك الافعال فتم البدن وتكمل
لا ان يصير مستعدا لقبول نفس باطنة لمصدره مع جميع ما تقدم النطق وينتج من ذلك
ان يحمل الاجل واما قوة الادراك المحيية فلهذا السبب وهي قوة شبيهة في البدن كله
من شأنها ادراك الحارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان يفعل عنها
العضو اللامس غذا الهامس بحكم الاستقلال قال الشيخ اول الكواثر الذي يصير به
الحيوان حيوانا هو اللس فانه كما ان للنبات قوة غذاء يجوز ان يعد ساردا فذلك
حال اللامس الحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملوثة وفساد باختلاله واكثر طلعه للنفس
فحين ان يكون لطيفه الاول هو ما يدل على ما منع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون
ممثل الطلاع التي تدل على امور تتعلق به فتعده طارجه من التوام او مضرة خارقة
عن الفساد والذوق وان كان دالا على التي الذي يمتد في الكون من الهطومات
فقد يجوز ان يمتد في الكون بدونه لارسا والكواثر الاخر على الغذاء الموافق واجتناب
المضاد وليس شي منها عين على ان الهواء المحيط بالبدن يحرق او يجمد ولشدة الاحتياج

اليه كان يعونه الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الاحتراق له كاللبد
والطحال والكلى ليلاتيادي بما يلائمها من ايجاد اللذاع فان الكبد موله للصفر
والسودا والطحال والكلية مصان لما فيه لذع وكا لرميه فانما دائمة الحركة فتسالم
باصطكاك بعض وكا لعظام قاتا اساس البدن ودعامة الحركات فلو اجف
لتاقت بالضغط والراحه وانما رديها من المصاكت وانما بعضه للتصاكت ونما من
انما من لوازم الحية وللانفلاك حية تكون حركاتها فسياسية فيكون لها شعور وليس بالضرورة
والقول بانها انما يكون كذب الملايم ودفع المتأخر تكون وجودها في الفلك المتع
عليه الكون والتضاد معطل مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في السموات
فمجرد ان يوجد لزم من اخر كذا دقا باللامسة والاصطكاك واجيب بنعم كذا من لوازم
الحية على الاطلاق واما نادف البد البص من وجود اللامسة للعضات بنا على ان
الارض مهرب من العلو الى السفل والتا بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملايم
والناظر في غاية الضعف وفي تعدد وحده نظرا لما في ان اللامسة
قوة واحدة لا يدرك جميع الملوسات كما لو اسر فان اختلاف المدركات لا يوجب
اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد متاديه وذهب كثير من المحققين
ومنهم الشيخ الى ان قوى تعدد بنا على ما مدهن في كثير القوي من ان التلق الواحد
لا يصدر عن اكثر من واحد فقالوا ههنا ملوسات مختلفة الاجناس مضادة فلا بد
لها من قوت مدركة تختلف بحكم التضاد ههنا فاشتبهوا الكل صدين من قوة واحدة
هي الحاكمة بين الحارة والبرودة والحالمة بين الرطوبة واليبوسة والحالمة بين الخشونة
والنعاسة والحالمة بين اللين والصلابة ومنهم من اراد ان الحاكمة بين الثقل والحقنة
فالواحد يجوز ان يكون لهذا القوي باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك
في الآلات انقسام غير محسوس فلما زعموا ايجاد القوي وبرد عليه ان المدرك
المتس هو التضاد ان كالحارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالاعتل
او الوهم واذا اجاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اشتان فلم لا يجوز ان
يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة
متضادة مع ايجاد القوي المدركة لها كون التضاد بين الملوسات اكثر والقوي لاحدي
نقطة ومنه المذوق يستقر الى توسط الرطوبة العالية الحالية من السفل والصد
الذوق قوة مثبتة في العصب الفروشي على جرم اللسان وهو تالي للسن في المنفعة اذ يتميز
على جذب الملايم ودفع المتأخر من لطيفات كذا ان اللسان يتمكن في مثل ذلك من الملوسات
ويؤتق على الاحتياج الى اللامسة وفارقه في ان نفس الملايم لا تؤدي الطعم كالان نفس

ملاسه الحار يودي الحارة بل لا بد من توسط الرطوبة العالية المستقيمة عن
الاله المساء باللعنة وشترط ان يكون هذه الرطوبة حاله عن مثل طعم الطعوم
وصد بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كاهو الى الذاتية فان الرضا اذا تكثف
لعابه طعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والشربة الاسوية بذلك
الطعم فان المجرور بعد طعم الفصل مر واختلوا في ان توسطها بان غلاطها اجزا لطيفة من ذي
الطعم ثم يوصف هذه الرطوبة معك في جرم اللسان الى الذاتية فالمحسوس ح هو كيفية ذي
الطعم ويكون الرطوبة واسطة سهل وصول جوهر المحسوس اكامل لتفتته الى الحاسة
او ان تكلف نفس الرطوبة بالطعم بسبب الحادة فمعرض وحدها تكون المحسوس كيفيتها
وعلى التقديرين لا بواسطة من الذاتية ومحسوسها حقيقة بخلاف البصلا المحتاج الى توسط
الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللسان حساس بلا امتياز كالبخرانة فان سطح
اللسان يتغير عما انفعالا لسيا بالتحسين ونما اثر ذوق في فرد على النفس اشو
التوطين بما كارد واحد لا يتميز في الحس ومنه الشم وهو قوة موصلة في الزايدتين
النايتين في الخيشوم الشمين على الشمي ويتفرع الى ادراكه الى وصول الهواء
المتغير من ذي الرائحة الى الخيشوم المجرور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المكف
ككفه ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل يتغير وانتقال اجزائه من ذي الرائحة حاله
الاجزا الهوائية فصل الى السام وقيل ينقل ذي الرائحة في السام من غير انتقاله
في الهواء ولا يتغير وانتقال ورد الثاني بان القليل من المسك شم على طول الارض
وكثرة لا يمكنه من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتغير فانتقال الاجزا لما سكر
ذلك والثالث بان المسك قد يذهب الى مسانه بعيد جدا اذ عرق وهي الكية مع
ان رائحة تدرك في الهواء ازمه متطاولة ممكنا للزرق الثاني بان الشم لو لم تحلل الاجزا
اللطيفة وانتقالها من ذي الرائحة لما كانت الحارة وما يبيح من ذلك والتجريد في
الروائح لما كان البرد التمدد بخفيها ولما دلت انتقاه بكثرة الشم والارم باطل بحكم
المشاهدة والجواب منع الملازمة يجوز ان يكون ذلك من جهة ان التجرد وحلل الاجزا
معين على كشف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكشف النفس والشم على قبول المتعانة وحلل
رطوبة قال الامام وانما ان كلها ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزا اللطيفة المنفصلة
عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكثف لمنه
ذي الرائحة الى السيل ومنتكلا لاخرون بان النار مع شدة احالتها لهاها وراها لا يحسن
الاتافة قريبة مثلا فكيف يحل الجسم ذو الرائحة الهواء في مسافة بعيدة على ما حكى في
التعلم الاول من ان الرحمة قد انتقلت من مسافة تاهي فرج براعة خيفة حصلت من

معامله وتعتبر بين العوامين ومنع ايضا ان تحلل من تلك الخفيف احرا صا دما في فخرج
ورد بان مجرد استبعاد لا دليل على الامتناع من الكثر وصول الهواء المتكثف الى المسافات
البعيدة على ما حكى لحوار ان يكون هبوب راج قويه على انه يجوز ان يكون اذراكها
الخفيف بالاصح حين يمتلئ في الجو العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب
المزود في مقعر الصاخ وحوته اذ لا يذوق الهواء المنضغط التكثف كمنه
الصوت بسبب توجه الحاصل من فرع الى اساس عتيق اذ قطع اي مفرق عتيق وهيما
موجان لتوج الهواء اما النوع فلان القارع موح الهواء الى ان يتقلب من السانه التي
يملكها المنقوع الى جسمها شوي في الامر من جميع بلزم المتاعدين الهواء ان سفاد
للتشكل والتوج الواقفين هناك وشتر طفاوه المزدوج للقارع والمفوع للفتايلع
كالي فرع الطبل وقيل الكراس بخلاف لفظ لعدم المقادير الى الصاخ سماع الصوت
بوصوله الى السامعه لا لعلق حاشه السمع به مع كونه بعيدا عن الحاشه كما لم يفسد يري
مع بعده عن الباص لاجل تعلق بينهما ولا يعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصاخ
ان هوا واحدا بعينه يتموج وسكف بالصوت ويوصله الى القوع السامعه بل انما
يما ورد ذلك الهواء المتكثف بالصوت يتموج وتكثف بالصوت ايضا وهكذا الى ان شوج
وتكثف به الهواء الراكر في الصاخ قدره السامعه واستدل على ان الاحساس
بالصوت بوصول الهواء الحاصل له في الصاخ بوجه الاول ان من وضع فدي في طرف
انبوبه طويله ووضع طرفه الاخر على صاخ انسان فكل فيه بصوت عال سمعه ذلك
الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذ ارانا من البعيد اننا ضرب الفاس على
المنبه راينا الضرب قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو الجرب
في صوت الموفد على المناء فمن كان منه في جهه هبوب الريح السامع صوته وان كان
بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا وعرض الامام بان الوجه المنكثف
راجع الى الدوران اذ محمولها من جد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصاخ
وحدا الساع وتبي لم يوجد فلا يبيد الاطبا وان شئت خير ان امثال ذلك معونة الحدرس
القوي من الادمان الباقية بشد القين هذه الحال في كثير من المسائل العلمية مستفان فيها
بالحدس الصاب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومه تقنيا وعرض بوجه الاول
الحرف الصامت لا وجود لها الا في ان حدها وكمن سمع فاذن قد سمينا بوصول
الهوا الحامل لها اليها هذا الثاني حاصل حروف الكلمة الواحدة ما موارد واحد وانما
مستند فيقول الاول عيب ان لا يسمع الاسماع واحدا ولا يسمعها ذلك الواحد الا ناديا
لانه لا نادوان يسمي ذلك الهواء الكلمة على ذلك الشكل الى ان يصل بكبته الى صاح واحد

وعلى الثاني عيب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كغير الثالث قد سمع السامع كلاما
غيره وان حال بيننا الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان
الهوا الحامل لتلك الكيفية عند لي سام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصه
بالم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا ما دي الى الجدار وصدمه لكافته لم يبق ذلك
الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا فبعد خروجه عن الجدار وجب ان لا ياتي كفيه مستلك
الحروف واجب عن الاول بان الحروف لهاته انه الحدث لا انه الوجود فجوز ان سبق
رمانا لصل الهواء الحامل لها الى الصاخ وعن الثاني بان الحامل لها هو متعود لكن الواصل
الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السامع
مشردا بالوصول اول من فيكون شرط السامع فيها بعد ما تستفاد عن الثالث بان شرط
السامع بقا الهواء الكيفية التي هي الصوت المضي على التوج ولا يجد ان ينفذ الهواء
في المفاذ الصيغه مكفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص والملاق الشك على الكيفية
يجوز لفرق ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصه تام بتشكيل شكل مخصوص اراديه كمنه كمنه
المعينة على سبيل القور ولم يورده انه متشكل بالشكل الحقيقي في لا تصور نفوذه
في تلك المنافذ مسخيا شكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في طبقي العصبين
المحوتين للعين مبان من عور السطين المقذين من ارباع منحوار الزايرتين الشمين
بحسبتي الذي تبيان الثابت منها بيارا وبقيا سوا ثابت منها مينا حتى لم يقا وصير
عومنها واحدا ثم سفلا ثابت مينا الى الحدة اليمنى والثابت بيارا الى الحدة اليسرى
فذلك التحريك الذي هو في المضي اودع فيه القوة الباصرة ويسمى بجمع النور وانما جعلت
هاتان القوتين محوتين للاحتياج الى كثر الريح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف سائر
الحواس الظاهر متعلق البصر بالذات والصوت واللون وبواسطتها بغير البصرات كالشكل
والمقدار والحركة ولغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا توقف ايقان على البصر وغيره وبالمبصر
بالواسطة ما لا توقف ايقان على البصر وغيره حتى يرد عليه الاعتراض بان الإدراك بالذات هو
الضولي لا اذ اما اللون فهو ايضا مرمي بواسطة الضوء كما ير البصرات بل اراد بالمرمى بالذات
ما يكون مرميا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطه يكون متعلق تلك الرؤية بالذات
ومتعلق بعينها بذلك المرمي ثانيا وبالعرض في قياس ما عرفت في الاعراض الاوليه والاعراض
الثانية على قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرمي برؤية متعلقة به ابتداء
بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك لان رؤية الضوء غير مشروط برؤية اخرى ورؤية اللون
مشروط بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا ارانا لونا مضافا لثناك رويان احدهما
متعلقه بالضوء اولاد بالذات والاخرى متعلقه باللون كذلك وبهذا التكيف كل واحد منهما

عند كسر انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها
واما الشكل وما ذكره فلا يتعلق بشي منها رؤية ابتدائية المتعلقة بلون الجسم ابتداء
تعلق في بعضه ثانيا بشكله ومقدار وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلو ان الجسم
مرى اولاً بالذات وشكل الاشياء مرئياً بالعرض ولهذا لم يكشف هذا الاشياء
عند اكتشاف الضوء واللون وهو راجع الى تشاركه اما قد يقول قائل
لانه لو ثبت الرؤية بتوالي كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى سائر احده قد
اذ لا خارجة هناك ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وبعهم القترلة
الا ان الابصار تتوقف على شرائط تمنع حصوله بدونها ويجب حصولها معاً اما الاول
فلا مانع الضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاي من تلك الشرائط ورد ان عدم ايدل على
الامتناع واما الثاني فلا يجوز عدم الابصار معاً لجواز ان يكون محصوراً بحال شاهده
وراض رايه ونحو لآزاهما واللازم بالحل قطعاً ودرجانه ان اراد بالآدم اسكان ذلك حيث
نقسه فلا نسلم بل لانه وان اراد الاحتمال والتجوز المعتلى حيث لا يكون انتفاء معلوماً عند
العتل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم الغائبة ومنهم من قال ان شرط
هذه الشرائط انما هو من تعلق النفس بالبدن وهذا التعليق مخصوص اذ لو كان الباص على
هذا القدر من القوة لا على هذا آخر فوجه كافي الآخرة واما شرائط الرؤية فنها ان يكون المرى
مقابلاً للرأي او في حكم المقابل كافي رؤية الاعراض فانما في حكم محالها المتحقق بالذات المحاذية
للرأي وكافي رؤية الانسان وجهه في المرأة ومنه على عدم البصر المفرط وهذا الشرط مما تتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرى وضعفه وبحسب اشتراك لون المرى وكودته
فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص والراء ضعيف البصر على ذلكا لبعده والمرى
العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار ومن ذلك البعد وما لونه اثر اشتراكا
ومزايرى من بعد اكر وشها عدم القرب المفرط فان البصر اذا قرب من البصر جدا
بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر
وبعد ومنه على عدم الحجاب بين الرأي والمرى والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من
النود فيه وما قبل من ان المراد بالحجاب الجسم المانع من الالف **اقول** يدل على فساد ان
الرجح المانع لا يجب تارة من البصيرة وايضا يلزم ان لا يجب الارض عن رؤيته ما دوراها
لان الارض على ما صرح به هذا القابل لالوانه ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرأي والمرى
على تفسيره ومنها ان يكون المرى مينا اما من ذاة او من غيره ومنها ان المرى كنهيا اي تاما
للشعاع من النود فيه لا يتألم فيل هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء الزجاج مرئيا
لعدم شعاع الشعاع من النود فيه والتجربة تشهد بخلافه لاننا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية

حيث لا ينح الشعاع اصلاً فهو لا يرى اصلاً كالسموات وذكر في الارض والهوا الصافي
وبعضها ليس بتلك الكثافة من اللطافة بل له حظ من طوري الكثافة واللطافة والماء
والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافة لا يجب تارة من الابصار والكثافة
يصير مرئيا وما قبل من ان هذا الشرط يعني بما ذكر بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون
الشيء جازا للرؤية ولذلك استنع روية الطغوم والرواح والكيهيات التفتتية ليس بشي لان
الكثافة انما يشترط في الجسم الذي تعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال ولا يجب
ان يكون الضوء واللون والمقدار وسائر البصريات ايضا كشيء وذلك باطل قطعاً فليحل هذا اذا
كان الجسم كنهيا ويجب ان يرى طعمه ورأيته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقدار لم يتحقق بشرط
الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرى مينا يعني عن اشتراط كونه كنهيا لان اللطيف
لا يتقبل الضوء وما قبل من انه يتضاف الى هذه السبعة ثمة اخرى هي سلامة الكاسه والمصنوع
الى الاحساس وبوسط الشفاف بين الرأي والمرى فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه
ان هذا الاخير يعني عن اشتراط عدم الحجاب بين الرأي والمرى بخروج الشعاع المذهب
المشهور للحكا في الابصار ثمة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار يخرج شعاع
من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المصراع انهم اختلفوا
فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية
مستقيمة اطرافها التي في البصر مجتمع عند مركز ثم عند مقرة الى البصر ما سخطق عليه من
المبصر اطراف تلك الخطوط ادراكه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك
المبصر السام التي في غاية اللذة في سطوح البصريات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج
من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المصراع عرك على سطحه في جهتي طوله وعرض حركه
في غاية السرعة وتتحل بحركته من مخروطه والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار
بالانقطاع وهو المختار عند اوسط واتباعه كالرئيس وغيره وقالوا ان مقابلته المبصر
الباصرة بوجب استخداد العين صورته على الجليده ولا كنه في الابصار الانقطاع
في الجليده والاراي شيئا وهذا شين لانقطاع صورته في جليده في العين بل لابد من تبادله
الصورة الى طبقي العينين المجوئين والى الجس المشترك ولم يريدوا بتبادلي الصورة من
الجليده الى الملبى ومنه الى الجس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان
انقطاعه في الجليده بعد لمسها للصورة على المكين دفنانه عليه بعد نصيانه على الحس
المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المشف الذي بين البصر والمرى تكلف كنهه
الشعاع الذي في البصر يصير كذلك لالابصار حجة الرياضيين المتوسط بين البصر وما يقابل
اذا كان جها لطيفا اي غير مانع لتقود الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان كنهيا

اي ياتنا لتو الشعا فيه فهو لا يجيب البصر عن الرويد وما ذلك الا لان شعا من البصر قد
تقد في الجسم المتوسط ووصل الى المري على التقدير الاول ولم يند في الجسم المتوسط فلم يعمل
الى المري على التقدير الثاني ولم امارات انه موقوف للمتين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع
كتب المناظر والرايا وقد ذكر لاجال يذهبهم وخبره مستظا ان الشعا اذا كان عرضا امتنع
عليه الحركة والاستقال واذا كان جها امتنع ان يخرج من عمدا بل من غير البصر جسر
عرق الافلاك ويحيط في كخطه على نصفه العالم ثم اذا طبق الجفن عاد الى الاقدام
ثم اذا فتح العين خرج شعله هكذا وما ان حركة الشعا لعين اراد به ذلك ظاهر ليس
طبيعه والالكات الى جهة واحدة ولا اقنود لا تشرح لاطع واعرض عليه بان عجز
ان تكون حركة الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر
مغلوبا لما ومنه ان لو كان الابدان خروج الشعا لوجه سره عن هبوب الرياح
ودوله الى ما يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها
ان الابدان لو كان خروج الشعا لوجب ان لا يرى المري الابدان نقضا زمان تحرك فيه الشعا
الى المري وان يرى القربى الثوابت بزمان مناسب تتأخر المسافة كنهية وانه باطل
قطعا لانا فتحنا العين ابصارا الثوابت ودفع جميع شاكل الوجوه بتاويل كلام القائلين
خروج الشعا وهو انهم ارادوا بما ذكره ان المري اذا قاتل شعا البصر استعد لان
بصر على سطح من السواد الناص شعا يكون ذلك لشعا قاعد منروط راسه عند
مركز البصر كنهم تتواحد في الشعا بسبب مقابلة العين خروج الشعا عنها الى مجازا
على تباين تبيته صلات الصوفيا يقابل الشمس بخروج الصوف عنها ووجه الطبيعيين
وجه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس تحدى نظره مدة طويلة ثم غمض عينه
لانه يجد من نفسه انه يظن ان الشمس كذلك اذا بان في النظر الى الحضرة الشديدة ثم غمض
عينه فانه يجد من نفسه هذا حاله واذا بان في النظر اليها ثم نظر الى لون الحمر
لم يرد ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالحضرة وما ذلك الا لادغام صورة المري في البصيرة
وفوارها زمانا وورد بان صورة المري باقية في الخيال لا في البصيرة **اقول**
بين التخييل والشاهدة فرق بين الادغام في الخيال هو التخييل دون الشاهدة ولا شك
ان تلك الحالة طالة الشاهدة لاحاله التخييل فالصواب ان يقال في الرد صورة
المري في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كاسياني في اثبات الحس المشترك ثم
اقول ان اراد بانطباع صورة المري في البصيرة وجوده في فلا ينبغي
ان يمارع معهم في ذلك فان غمض صور الحسومات وانطباعها في القوى الحساسة لها اثر
لام على قدر القول بالوجود الذي يبين ان بقاءها في تحفيز القول بالانطباع

صور البصائر فان صورة السمع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس
في الالامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامه وان ارادوا بانطباع الصور
امر واذ لك قد لهم لا يساعدهم على ذلك والشايد ان المري اذا كان قريبا من الراي
قربا مستدلا يرى كما هو واذ ابعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا متزايد الصعود
بتزايد البعد حتى يرى كظفة ثم يضل عيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المري تنطبع
في جزئ من الجليدية محيط به زاوية مخروطية متوقفة لا وجود له اصل راسه مركز الجليدية
وقاعدته سطح المري وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المري وتصغر بحسب صغرها والجزء
الذي يقع في من الجليدية ولا شك ان الشح الرتم في الاصفر اصغر من الشح الرتم في
الاكبر فلذلك يرى المري اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في الراي بحسب القارة من الراي
انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فتكون بالانطباع واما اذا جعل
توصفه قاعة المخروط كما هو على القول بالشعا فينبغي ان يرى على مقدار واحد في
ايجاد كلا حركات الزاوية ضيقه او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعا يدعون
ان صغور المري وعظمه ما كان لصغور زاوية مخروط الشعا وعظمه والثالث ان
للصغور ادراكه اسوة لساير الكواكب الفاهرة اذ ليس ادراكا لمدركا كما بان بخروج منها
شيء ويتصل بالحسوس بل ادراكا اياها انما هو ان ما بالحسوس فوجب ان لا يكون الا كما
بالبصر خروج شيء منه الى البصر بل ان يات به صورة الحسوس ورد بان تمشيل لا جامع واعلم
ان المتأخرين فيهم من قول **لقد** ما بان الابدان انما تكون بانطباع صورة المري في الجليدية
ان المري ببصيرته هو تلك الصورة فورد عليه اهم لمزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من يقدره
ناظره اذ لا يستطيع في باطن ما هو اكبر منه مقدرا اذ لا يصح منه الحكم على العظم بالعظم صورة توفقه
على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان البصر هو الصورة الرتمية العين لما ادركها بعد التي
عما ولا ابصرها حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المري اذا ارتقت في العين تأثرت
الحاسة بتمهته النفس فاحسب المري الموجود في الخارج على عظمه في جهة بحسبه وقربه وبعد
فتلك الصورة له للابصار لانها مبصرة واما الذهب الثالث فتدنا رايا ارجاله انما تعلم
مردون ان الشعا الذي في عين العصور بل البعد مستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم
الى كفته بل العصور والاشان والقتل وان كله فورا او ارا الا حاله الى كيفية من الهواء
عشره زاح فضا من هذه الشاهد العظمه وان لم يكن هذا عند القتل فلا قبل منه وايضا
لو يوفى الابصار على استعمال المسب المتوسط الى طاله بعين البصر على الاراء لكان كل ما
كانت العين اكبر كان الابدان اقوى اذ لا يعمل الابصار اصلا لان تلك الكمية ان قلت
الاشد لا تملك كانت لعين اكبر كانت اقوى فكان الازاكي اقوى وان لم يتصل فبند اجتماع العين

لوصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الثاني لانه كل واحد منهما علة
 مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض مما شأ
 ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو لا يستحال لتقليل الحكم الواحد الشخص بالمثل
 الكثير او لا يحصل بشي من ادح لزم ان لا يحصل الا بغيره ولا يخل ان يقول بتعدد تلك الحالة
 يحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اختراع العلة المستقلة على حصول واحد بالشخص وذلك لانه
 اذا كان امورا يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فاما كان سابقا على ما سواه من
 تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك
 الامور سواء كان اثنين او اكثر ومعه كانت العلة المستقلة بمجرعها لا واحدا منها لان شرط
 التيقن ما سواه مقتود في ذلك الواحد انما يوجد في المجموع على ما ترى في جوارح الماشية من ان
 يمد كل واحد من العلة الناقصة علة تامة لعدم العلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه
 من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلة الناقصة اجتماع العلة المستقلة لان العلة
 مع مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد
 اجتماع العيون بخلاف ان تلك الحالة تحصل جميعا ويكون خلا المستقلة مجموعا لا واحدا واحدا
 مما حتى سلمنا اجتماع العلة المستقلة لاسان اذا نظر شخص في مرئ وحصل تلك الحالة في
 المشف المتوسط فاذا نظر بعد شخص آخر في ذلك المرئ فاما ان يكون حاله من غير ذلك الناظر
 المتأخر وح لزم تخيل الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولو
 جوزنا ان يحصل رؤيته الناظر المتأخر فكيف كشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم انما
 رويه شخص بعين شخص آخر ولم يكن رويه الا في البصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك
 شوايط اخر غير التكيف بكنية الشعاع فان العكس الى المدرك البصر وجهه قد شهد الاجتماع
 والتجربة بان الشعاع اذا وضع على صقيل كالرأه مثلا ينعكس منه الى شي آخر ومنه من ذلك
 الصقيل كوصفه ما خرج من الشعاع فترأيه الانعكاس كترأيه الشعاع على ما ذكر في المناظر
 فاذا وقع صقيل في مقابلة الراي انعكس شعاع بصر منه الى وجهه فري وجهه ولا شعوره
 بالانعكاس فتدبر انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد بحسب ان صورة وجهه منطبقه
 في الرأه واذا كان الوجه قريبا من الرأه والحظ المتكلمه قصبة نظرا ان صورته قريبة
 من سطح الرأه واذا كان الوجه بعيدا منها والحظ المتكلمه طوله بحسب ان صورته غامبه
 في عمقا واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبق من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبق
 من تلك الصورة صور لو انطبعت في الصقيل لا ينطبق في موضع يقين منه ولم يتغير عن
 موضعه بل في شي ثالث كما ان الحائط اذا اقرض لانتعاش الصقيل من الحصة اليه فان ذلك اللون يلزم
 موصفا واحدا ولا يختلف على التقليل لكن يري صورة الشجر في الماء منتقلا مكانا عن المانع انتقالا

بانما لو انطبعت صورة في الرأه لا انطبعت اما لسطح الظاهر فكان يلزم ان يراها في سطحها
 كما يري سائر النور المنقوسة في ظاهرها هناك كما يري الصور الرئية في الرأه غايده
 فيما بحث تقرب من تقرب سوا وسجد عن بعد عنها واما في عمقا وهو باطل اما اوله فلا منه
 ليس للرأه ذلك الحق واما ثانيا فلان الصور المنطبعة في عمقا لا يمكن ان يري لكثافة جرم
 المرأه فالثاني لو كانت الصور الرئية في الرأه منطبقه في مكانا اذا رايها الجمل العظيم فيها
 لا انطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير **اقول**
 يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما تنطبق في موضع يقين من الصقيل له وضع
 خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لونه هو ان يخرج من مركز الملمدة ويوصل
 الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لا ينطبق
 قاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الموضع بالنسبة الى الوجه
 منتقلا بانتقال الراي وعن الثاني بان المرئ انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح
 الصقيل اذ لو كان المرئ هو الصور المنطبعة فيه لزم ان لا يري شي اعظم من مقدار سطح
 الصقيل انما هي من آلات الاضداد على ما تراءت في الصور المنطبعة في البصر وعن الثالث
 بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس محال انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير
 لازم لان صورة التي لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد التهمين تعدد المرئ قد
 عرض للانسان ان يري شي الواحد شيين فقال اصحاب الشعاع ان المؤظفين الخارجين من
 العين ان العاين يصيرهما في خط واحد راي التي الواحد واحدا وان بعد التهمان
 راي متعددا وفيه نظر لان ايجاد التهمين المؤظفين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع
 التهمان من المرئ على وقع واحد راي واحد وان تعدد موقع التهمين راي متعددا والعاين
 بالانطباع ذهبوا كما مر الى انطباع صورة المرئ في الجلبه اي طبق القصصين فمر في صورة
 واحدة يري بذلك التي واحدا فان عرض ان لا يراي الصورتان من الجلبه من الى الملقى دفعه
 واحدة لا عو كاج غارض في احدي القصصين راي ذلك شي متعددا واعترض عليه اصحاب
 الشعاع من وجهين الاول اذا قد امكن انما جمان احدهما على مسافه عشرة اذرع والثاني على
 مسافه ذراعين مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن يصر فاذا نظرنا الى الانعكاس وجهنا البصر عليه
 وقصدنا بالنظر كما لا نظرا الى غير فأتأ تراه واحدا كما هو دورى الانعكاس في تلك الحالة وعلى عكسه
 لو نظرنا الى الانعكاس وجهنا النظر عليه فأتأ تراه واحدا كما هو دورى الاقرب في تلك الحالة نفسا
 امين فلو كان السبب رويه الواحد شيين ما ذكر من الحجاج احدي القصصين لما امكن ان يري
 في حالة واحدة الشيين واحدا والآخر شيين لانه يلزم تركيب القصصين باقيا بحاله من الامعاء
 وانه محال **اقول** هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب رويه الواحد

تار

اشين ما ذكرتم من الشبهين او بعد موقفة لا يمكن ان يرى في حالة واحدة الشين واحدا
والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون الشيمان او موقعا في حالة واحدة متحدة متعددا معاونه
بحال والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف من المتع بقاءه في ملتقى العصبين بحيث لا
يخدم عليه فلا يتاخر اذا كان التمتع والتاخر حارا عليه في يلزم وقوع الحول في الكمال الاسر
لاكثر الناس لان الروح الباصرة اذا لم تلتق لم تتخذ الصوران ولما فرغ من بيان الحواس
الطاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة للخيالات الحس المشترك
سمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة الصائغ بتعدد الحواس الطاهرة
بشدة الاستقراء وما يقال من انها اماندركة واما معينه على الادراك والمدركة اماندركة
للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الطاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للعاني اعني ما لا
يمكن ان يدرك بجادهي الوهم والعنه اماندركة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور في الخيال واما
يحفظ المقاني وفي الحافظة توجه ضبط وجعل الحافظة والصرف مدركة باعتبار الاعانة على
الادراك واستدلالها في وجود الحس المشترك بوجه احدها انا حكم بعض المحسوسات الطاهرة بالحكم
بان هذا الاصغر حلوا والحكم بين الشين يتصلح الي حضورهما معنة ولا يكون حصول هذا من الامر
في النفس لانا لا يرتسم في الماديات على ما سبق ولا ياتي الحس الطاهر لانه لا يدرك بغير نوع واحد
من المحسوسات فاذا لم يكن قوة غير الحس الطاهر جمع في صور المحسوسات الطاهرة بالثبات
الا من طرق الحواس في كوايس لهذا لقى لورس مدركة اليه فجمع في الملوكات والبصرات
والسموات والمدركات والشمومات باسمها لذلك سميت بالحس المشترك واليه هذا الوجه
اشار بقوله دالحاكم بين المحسوسات فاعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الادراك
الحكم الي القوة سببا واجتماع الاشياء عند النفس حال حكم قد يكون برسمها في كل ما اذا
حكمت من العقولات وقد يكون برسمها في الارشام بعض اخرى اليه اذا حكمت على ريد
بانه انسان وقد يكون برسمها في الشين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم
فلا حاجة الي قوة جمع في صور المحسوسات الطاهرة ولو اجمع اليها الي قوة اخرى جمع
في الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم من المحسوسات هو الحس كما
يؤمن به علم ما ذكر في الحواس الطاهرة مدركة نوعين من المحسوسات ليتصور
حكم عليها فلا بد من قوة باطنه مدركة افاع المحسوسات وحكم بينهما وثابتا انا نشاهد
القطرة النازلة بسرعة خط مستقيما والسحابة وبقي قليلا في وجه متصل الارشامات
المعمدة المتالة بعضها ببعض حيث نشاهد خطا للقطر بانه لا ارتسام في البصر عند زوال
المقابلة واليه هذا الوجه اشار بقوله لروية القطرة خطا والشعلة دائرية واعترض بانه
يجوز ان يكون اتصال الارشام في الباصرة ان يرسم القابل الثاني في قول المرتسم الاول

لقوة ارتسام الاول وسرعه سمعا لثاني فكونان معا وثالثا ان المرتسم اي من به المرض
المسيجات الجنب اذا قوي مرضه وعطل حواسه الطاهرة بطة المرض يري اشيا لا تحقق
لها في الخارج على سبيل الماهية دون العقل فانه قد يري سباعا او اشيا صا حاضرة
معنة ولا يراها احد ممن سلم وليس هذه الصور مرتسمه في بصر الامو خود مقاسل اياه
ولما كان ادراكه كادراك ما يرتسم من الخارج بلفظ عند المدرك دل ذلك ايضا على ان
الايقار انا هو الحس المشترك ولما كان الايقار بارتسام الصور في الحس المشترك لم يتميز
الحال عند المدرك من ان يرد عليه الصور من خارج كما هو الغالب وبين ان ورد عليه الصور
من داخل كاي المرتسم فانه لما اشتغل بنفسه الماطقة بمرادولة المرض بحيث يعطل حواسه الطاهرة
استولت الخيلة ونشئت في لوح الحس المشترك صورا كانت محذوفة في الحال او صورا كانت
من تلك الصور المحزنة على طريقة استعاضة فيه من الحاج ولما لم يكن شعورا بتعاضد فيسه
من الخارج ولما لم يكن شعورا داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنقشة فيه من خارج فحب
الاشيا الي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كاي الصحة بلفظ واليه هذا
الوجه اشار بقوله والرسم ما لا يحقق له اي دلورية الرسم ما لا يحقق له ومن القوى الباطنة
الحال وهي باسمه معان الحس المشترك لوجوب المعاني بين القابل والحافظ يعني ان صور
المحسوسات ضولا عندها وحفظا وهذا فعلا مختلفان فلا بد من مبدئين متغايرين لما تصور
من ان الواحد لا يكون مصدر الاثنين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فبدأ الحفظ هو الحال
وانما اتيح ليلا عمل نظام العالم فانا اذا بصرتنا التي ثانيا فلولا فرق انه هو المصور
اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق
بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمع في قوة سميتو بالخيال وبان الحس المشترك
مبدأ الادراكات مختلفه هي انواع الاحساسات وبان النفس يتقبل الصور العقلية وصرف
البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثنين واجيب بان الحال لا بد وان يكون
في محل جباي فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الحال كالارض يتقبل الشكل
ثم اذا حفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليوسه وان مداه الحس المشترك الادراكات
المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق الماده من الحواس الطاهرة وكذا ادراكات النفس
وتصرفات من جهة قواها المختلفة **اقول** هذا الجواب يدفع اقل الاستدلالات
بحوزان لا يكون الا قوة لها القبول والحفظ مجببا خلافا لجهات وكذا الجواب بان القول
والادراك من قبيل الانتقال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات
في شيء واحد لا يتحد في قولنا الواحد لا يصدر عنه الواحد دليل آخر وهو ان الصور الحاضرة
في الحس المشترك قد يردل لا بالكلية بل بحيث يحصر بادي التفات وهو انه قول فلولها محذونه

في قوي اخرى مستحضرة الحس المشترك من جهة لما يبق فوق بين الذهول والسيان واغترض
بانه يجوز ان لا يكون محفوظ الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالمتقات النفس
والذهول قدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين الشاهدة والخيال لان كلاهما
حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالمتقات ومعلوم ان محل المصور
ليس ابصارا ولا محسلا المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والخيال
من جهة الاحال ورتب بانه يجوز ان يكون الفرق عابدا الى الحضور من جهة الحواس والعلم منها
ولا يكون الادراك والمفظ في قوة واحدة ومن تلك القوى الباطنة الالهية الدرك المعاني
الجزئية المتعلقة بالحواس كالعداة الجزئية التي يدركها الشاهد من الذات فلهذا وجه
الجزئية التي يدركها المحل من امها فيميل الى ان هذه المعاني لا تدركها من جهة الادراك
وتلك النوع من الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وبغير الحس
المشترك لانه لا الاما تادى اليه من الحواس الظاهرة وبغير النفس الناطقة لانه لا يدرك
بالجزيات بالذات مع ان هذه الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاهد معنى الذنب
في الحلام في ان التقى الواحد لما جاز ان يكون له الادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون
له الادراك معانيها ايضا واما اشياء ذلك بان يدرك عددا من الشخص يدرك له بالصور
فضعف لان الحكيم حقيقة هو النفس فكون الجمع من الصور والمعاني حاضرا عند ما يواظف
كل منا بانه الحاص فلا يلزم كون محل الصنع والمعاني قوة واحدة لكن يشكك هذا بان مثل
هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي تعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى
الحافظة في النوم والخيال الحس المشترك ووجدت في هذا ان القول في حفظه والحفاظ للمعاني
في الحافظة للصور والعلام في علم مامر ومن تلك القوى الخيلة المتركبة للصور المحسوسة
والمعاني الجزئية المتعلقة ببعضها مع بعض والمتصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصور
كأن قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعاني كقوله
تأله هذه العدة له هذه القوة وتركيب الصور المعاني كقوله صاحب الصلابة له هذا
اللون وتتميل الصور من الصور كقوله هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا
وقد يقال تركيب الصور بالصور كقوله رجل انسان ذي جناح وتتميل الصور من الصور
كقوله رجل انسان بلا راس وتركيب المعاني الصلابة كقوله صفة جارية لزيد وهذه القوة
لا يستعملها العقل في يدركه بضم بعضه الى بعض او تعلقه بغيره وحده ليس بمركبة لوالله ما ع
بطون تلك اعظم البطل الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كغيرها منها موزع على شكل الازدود
ومحل الحس المشترك هو بطل الاول ومحل الحال بوجه والتجسيم في مقدم الازدود
والوهم في موزع والحافظ في مقدم البطل الاخر وليس في موزع شي من هذا القوي اذ لا حارس هناك

من الحواس فيمكن مصادماته المودية الى الاختلال
الفصل الخامس في الاعراض وتخصيص
اجناس العاليه في نفسه اختلوا في ان الاجناس العاليه للاعراض كهي ذهب
ارسطو ومن تابعه الى ان لا تتعد واختار المصنف ذهب طائفة اخرى الى انها ملته
الكم والكف والمسه وهي شاملة للتعب التي جعل ارسطو وانما تعد كل واحد من اجناسها
وذهب طائفة اخرى الى ان اربعة الحركة والاضافة والكم والكف وانما اربعة الصير
الستة في قوله ويخصر الى مقدار مضاف بوصف بصفة مخصوصة لانه لو كان واجبا الى الامر
على ما هو الظاهر من العادة لكان الحكم بالاختصاص منتظما بالنقطة والوحدة عند التقابل بوجود
في الخارج فان قيل ما على تقدير وجوده في الخارج داخل في الكف فلا انتقاص قلنا
المشهور في تعريف الكف كاسياني اعتبار قدر جماعته وح لا انتقاص كقوله كونهما نوعين
حقيقيين فلا يكونان من الاجناس العاليه وبما ان اختصاص الاجناس العاليه للاعراض في هذه
النسبة توقف على كون هذه النسبة اجناسا وعلى كونه غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها
شاملة للاجناس تحتها وعلى ان الاجناس عالما غير كونه اجناسا توقف على ان الامثلة على ما تحتها
ليس بالاشتراك القضي اذ لا يكون هناك معنى مشترك في تصور كونه جنسا ولا على سبيل
التشكيك لان القول بالتشكيك لا يكون دافعا لما تحته فلا يكون جنسا بل الامثلة على ما
تحتها بالتواطي وليس مع ذلك من قيل اطلاق اللوام المقولة على ما تحتها بالسوية بل من اختلاف
الذات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تام فاميات ما تحتها من الجزيات بل يكون تام
الاشتراك بين ما هيئات المتخالفة الحقيقة متى تحقق كونه اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور
الذاتية وكذا تناقض كونه غير مندرجة تحت جنس كقوله ان يكون شأننا اذ اكثر مندرجه
في جنس شامل لها واما كونه شاملة لاجناس تحتها فتدفع كقوله كونه ما يجب بعضا او اعم
حقيقته ونجيب بان المراد هنا من كونه عالما لاجنس فوفا لما ان يكون بعضا اجناسا مفرقة
اما ان لاجنس عالما غير فلاحته عليه بل عاينه عدم الوجدان كقوله الامام وهذا الاشياء التي
يوقف عليها اختصاصا والمقولات في هذا العشر لا لا سبيل الى حقيقتها وما يقال في بيان
الاختصاص ان العرض ان قبل النسبة لذاته فالكف والافان لم يقتض النسبة لذاته فكذلك
وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للجمع في امر خارج وهو ان كان
عرضا فالكف غير رافعي او قارن مثل انتباهه فالكف والافان لا ينافيان ما سبقت فالكف واما
كف والنسبة اليه اما ان يحصل منه فانه ان يجعل ارجل من غير ان يمتثل وان كان
جوهر فهو لا يستحق النسبة واليه الا العارض قول الى النسبة الى العرض ومنه بوجه فيما
ذكرنا فوجه ضبط سهل الاستدراك لقل الانتشار الاول الكف يريد ان يذكر ما تحت العلة

بكل واحد من القولات التسع فيبدأ بالهيئة لانها اعم وجودا من الكيفية داخلة وجودا امرائيا ما
انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكية عارض للاسوار المقاربة للكيفية اعني الماديات
وعارض ايضا للجزئات العارضة عن الكيفيات فقد وجد الكية مع الكيفية وبدونها فمكون اعم وجودا
منها وكون الجزئات عاملة مثلا لا يقتضي كونها معروفة للكيفية كجزء ان يكون علمه كحصول صور الاشياء
فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع القولات حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما امر وجودا
من الثاني فلان الباقي اعراض لنفسه لا تعرض لها في ذاتها وهو موضوع في الامتناع في غيرها بخلاف
الكية فانها مستقرة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداه فتصله لما جزم وسطح وغيره الزمان
وتفصله العدد وقد عرفت ان الكية هو الذي يقبل لذاته القسم اي يمكن ان يفرض فيه اجزا فان كان
يحتوي على كل جزء منه على واحد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والافاق المتصل والمراد بالحد المشترك
فان يكون نسبته الى الجزئين نسبة ذاته كالقطعة بالنسبة الى الجزئين كذا فانما ان اعتبرته في واحد الجزئين
يكون اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرته بذاته لم يمكن اعتبارها بذاته لا لآخر فليس لها اختصاص
بأحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبة الى كلي السوي ويخط الى جزئي
السطح والخط الى جزئي الجسم والآن النسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة بحكم كونها مختلفة
في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا قسم الى احدى القسمين لم يرد اصله
واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولو لا ذلك لكان الحد المشترك جزءا من المقتدر المشتمل فكون القسمين
الى قسمين الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالقطعة ليست جزءا من الخط بل هي عرض
فيه والخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكمية المتفصل
حد مشترك المعنى المذكور فان القسم اذا قسم الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة
داخلا فيها وخارجا عن الاربعة فلم يكن ثم امر مشترك بين قسمي العدد وهما الستة والاربعة
كانت البقعة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قاذورات اي مجموع الاجزاء
في الوجود او غير قاذورات الذات الساتر الزمان والاول المقدار وهو ان يقبل القسم في الجهات الثلث
اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التقليبي وان قلنا في الجسمين متافوا السطح وان لم يقبلها
الا في واحد فهو الخط والكم المتفصل هو العدد ويشهد بقول المتأوه وعلما اي للكم
خواص مثل المتصل والمتفصل منها قبول المتأوه وقبول عدم المتأوه معني اذا نسب الى كم اخر
فانما ان يكون ساديا لداو ازيد او انقص وهذه الخاصية من الاعراض الذاتية الالهية للكيات
واما عرض لغيرها فيوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معه عدد
او لانداد لم يكنه ومنها قبول القسم لداو غير من الاجسام والاعراض انما يقبل
القسم في اسقطه والمراد بالقسم هنا الوهية وهو ان يفرض فيه شيء من شيء وقد يطلق على
العتبة وهو ان ينقل وينقطع الفعل اي عبرته هو بيان بعد ان كانت له هوية واحدة

والقسم بهذا المعنى سجيل عروضا للمقدار اذ عدها بطل المقدار وحدث سدا وان اخزان
ثم المقدار هي الماد لتقول القسم بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس
المقدار ولاننا المقدار عند حصول الانقسام كالمركب من اجسام للسكون الطبيعي ولا يبقى معه
ومكانه ان وجود العادة اي اشتراكه على اربعينه الاستقاطعه مرارا اما بالفعل كافي الك
المتصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو مجرد وقد يعبد بعض الاعداد بعضها ايضا واما
بالقوة كالكم المتفصل فانه قابل للحرية فبحسب ان يكون قابلا للتقدير لان التقصيف في المقدار ضعيف
اي العدد والعدد مبدأ الواحد فاذن لكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد وما عدا المقدار
والعدد مبدأ الواحد فاذن لكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد وما عدا المقدار والعدد
لا يفرض فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احوالها فقد تميز لكم مطلقا خواص ثلثا مسألة
بجميع اقسامه من الاعداد والمقادير بعرض له اولاد الذات ولما عدها توسط ثانيا
والعرض والجسم وعرض الكية بالحاجة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسم لذاته وذكر
الامام ان الخامسة الثالثة هي التي تقع لتعريف الكية لا الاول لان المتأوه لا يعرف الا بالانقسام
في الكية فكون تعريف الكية مقادورا وذكر في المباحث الشريفة انه يمكن ان يجاب عنه بان
المساواة واللا مساواة مما يترك الجسم والكم لا يتأله احسن مفردا بل انما ساه مع المتكتم
تساولا واداء ان العقل يجتهد في تميز احد المنهيين عن الاخر فلهذا لا يمكن تعريف ذلك القول
هذا المحسوس يعني هذا المحسوس مستغن عن التعريف وان كان اخره في تعريفه لا يقتضي توقف
معرفة عليه والخامسة الثالثة لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كان احد القسم
الانفكاكية واغرض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كية بان القسم الانفكاكية
سجيل عروضا لكم المتصل ثم قال وادري انه قد بيني ذلك علي ان قبول الشيء بانه من مكان
حصوله من غير حصول الفعل ولا شك ان الانقسام في الكية المتفصل حاصل بالفعل وانما
اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني ان كان موضوعي غير في فلا حقا في شموله المتصل والمتصل
ولذا قال الامام ان قبول القسم من عوارض المتصل دون المتصل الا اذا اخذ القبول باشتراك
الاسم **اقول** ولا يعني ان يحصل كلام هذا القابل ان ههنا انقسام ما هو حاصل بالفعل
في الكية المتفصل وحاصله بالقوة لا بالفعل الكية المتصل وان كنت خيرا بان شيئا من الاشياء
اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه الماهية اما الانفكاكية فلا تفرغ من انما لا يمكن حصولها
لكم المتصل واما الفرضية فليس بها اليك المتصل والمتصل لا انما ان اريد بكون الشيء بحيث
يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل للكية بالقوة لا بالفعل وهو الذي دعوى اي الكية
نقسم الى الكية بالذات والكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي يميز من القولات من الاعداد والمقادير
الثلثة والكم بالعرض هو ما ارتبط بالكم الذي يصح لاحرا او صافه عليه وهو ما عمل

لكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال فيكم بالذات كالشكل او حال في
محله كاللون كالحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات فعلقا وراهة العلاقات صحا
لاجزا او صفاته عليه كيقال هذا العدد متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة
او المدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه متصل بالذاتكم متصل بالعرض لانظافه على
الحركة المنطبقة على المسافة التي يمتثل بالذات وبعرضكم المتصل لكم المتصل الذاتي
والكم المتصل العرضي لان العدد بعرض جميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله واهرض
ما في فيها لادلهما اي بعرضكم المتصل الذي هو ثبات التسبين في تقيسنا لكم اي المتصل
والمفصل لكم المتصل الذي هو اول التسبين فيما اي في الذاتي والعرضي بقوله فيها من اولها
والغير في قوله في راجع الى الذاتي والعرضي والغير في قوله لادلهما راجع الى التسبين الذي هما
المتصل والمفصل وقد بعرضكم المتصل بالذات لكم المتصل بالذات كاي قولنا خمس عشرات
بغير المتصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك للتخاير بين العارض والمعرض وكو
بالنفس وفي حصول المتناهي وعدم الشرط دلالة على استنفا الصديقه لما بين الحواص المطلقه لكم
اذا كان يشير الى خواصه الاضافيه وهو عدم قبوله التقاد واما كان خاصه اضافيه لكم لان
غيره ايضا كالجوهر لا قبل التقاد كما هو المشهور يعني في حصول متناهي الصديقه لكم دلالة على
استنفا الصديقه اي على انكم لا يكون ضد لكم وكذا في عدم شرط الصديقه لكم دلالة على ذلك
اما بيان حصول متناهي الصديقه فهو انكم المتصل بعض اوضاعه عارض لبعض فان الخط عارض
للسطح وما عارضه كان للجسم وعروض التي للشيء متناهي للصديقه فيها وانكم المتصل بعض اوضاعه
بغير الجسم وحصول التقوم بين الامرين متناهي للصديقه فيها واما بيان عدم شرط الصديقه
فهو ان شرط المتناهي من الامرين ايجاد متناهي الموضوع سواء كان التقاد حقيقيا او مشهورا وان
يكون متناهي غاية الخلاف اذا كان التقاد حقيقيا ويمتنع ان يكون نوعين من العدد هو مصنوع
واحد فان موضوع الثلث بالفرد غير موضوع الارادة وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع
القريب للجسم القليلي الجسم الطبيعي والسطح الجسم القليلي والخط الجسم الطبيعي فلو عين
من العدد ولا من المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد بوضايتا عرضي بوحدة عدد
اخر بعين احداهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل نوعين من هذا ذكره **اقول**
لم ثبت بعد ان احد الصديق لا يكون عارضا للاخر ولا مقوماله على ما سبق ولا ان الصديقين
يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما تقوم بوحدة انها لا بالاعداد
الى تحته وايضا استدلاله بعروض بعض انواعكم المتصل ببعض انما يترك على استنفا الصديقه
بين العوارض والعروضات ولا يدل على استنفا الصديقه بين حطين او بين سطحين او بين جبين
فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحت انواع لا عرض بعضها لبعض وايضا قوله

فان الموضوع القريب للجسم القليلي الجسم الطبيعي والسطح الجسم القليلي والخط الجسم الطبيعي
عليه مثل ما اورد على الاستدلال بالعرض وهو انه انما يدل على استنفا الصديقه على استنفا الصديقه على استنفا الصديقه
والسطح وبن الخط والجسم لا على استنفا الصديقه من انواع واحد منها فاما ان يتفاد مثلا الحساب
التلميذان المتوازيان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد نقاد مشهورا كاي
التخلف والحقائق الحقيقية وايضا برهان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي عرض
الخط للجسم لا بوسط سطح منها كالمحور للمكعب فلامنع الخط والسطح من ان يتفادا ويوصف
الكم بالزيادة والكثرة ومقابلته اي التقاد والقله دون الشدة ومقابلته اي الصفه يعني
انكم مطلقا بوصف الزيادة والتقاد يقال هذا الخط ازدر من ذلك الخط اذا اقتصر
منه وكذا السطح والجسم القليلي والزمان والعدد وانكم المتصل خاصه بوصفها لكثرة
والقله يقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقله
فما عتبرا وما بعرضكم منكم المتصل بحسب تجزيه بالايام والساعات ولا يوصف لكم بالشدة
والضعف فلا يقال هذا الخط اشدة من ذلك الخط والضعف منه كايقال هذا القولا
اشدة من ذلك القولا وذلك اضعف من هذا وانواعكم المتصل القاراي الخط والسطح
والجسم قد يكون قليله وذلك بان يوجد كل منها لاشروطي وهو ان تصور المقدار من حيث
هو من غير التفات الى شجر من المواد واحوالها فاذ كان الحين اعني المقدار الممتدة الحيات
الثلاث من غير ان يلتفت الى شجر من المواد واحوالها كان ذلك التحيل جها تعليميا قبل
ثم انه لا يمكن ان يحمله الاستشاهيا لان الزمان الدال على تنامي الابعاد في احوال يدل
على تناميها في الدهن لان الامتداد المخصوص التحيل لا يتم الا في الابعاد جها تعليميا
فحيثما هي محل في بل يقول الادلة المذكورة في تنامي الابعاد جارية في الامتداد الشحي
التحليل اذا كان غير متناه لا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهي امتنع
الحكم عليه بامتناع وجوده بل انما نقول الامتناع تصور امتداد شحي غير متناه لا تصور امتداد
لا يتناهي جها تعليميا على فالمتنع هو التحيل لا التحليل كذا قبل **واقول** وفيه نظر
لان مساواة الصور في الصور في المقدارين لازم والامكن تحيل الاحكام العظيمة كالحمل
والنويات وح لا يجوز ان يكون الجسم التحيل غير متناه وصورة كاله في الحق متناهية واذ
تحيلنا السطح كذا اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك التحيل سطحيا تعليميا وكذا
الخط اذا اعتدناه مع القلة على السطح وعوارضه كان ذلك التحيل خطا تعليميا واما استنفا
الانواع الماخوفة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضيه بحث عن هذه
الانواع الماخوفة على هذا الوجه واما سبب العلوم الرياضيه الساعه عن احوال الكيات المتصلة
والمنفصلة اعني الهندسه وكسار تعليميه ورياضيه لانهم كانوا يتدرون في التعليم ورياضه الشرب

بأنسالة المقنيات ونعتد ان العنط فانما علوم نفسه قلنا فصل الفكرة وان كانت
تختلف نوعا من الاعتبار اي هذه الانواع الثلاثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم
التقليدي كما يكن ان يوجد لا بشرط شي على ما عرفت يكن ان يوجد بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح
والخط فانها يكن ان يوجد لا بشرط شي ولا يكن ان يوجد بشرط لا شيء فانه يكن ان يتغير بعد ممتد
في الحان مجردا عما عداه ولا يكن ان يتغير بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العتيق
بالمنه ولا يكن ايضا ان يتغير بعد ممتد في جهة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعتيق قيل لا
يكون العمل البينظ بل لابد ان يتغير لها امتدادا وان كان قليلا كدلالة الطول مثلا في العرض والعتيق
ايضا فيكون المتغير جها صغيرا لا يتغير وكذا لا يكن يحل الخط لانه لا يكن ان يتغير بعد ممتد
في جهة واحدة فقط بل لابد ان يتغير له امتداد عرضي بل وعتيق ايضا فكون المتغير على هذا التقدير
ايضا حسا لا خطا وكذا لا يكن يتغير السطح لانه لا يكن ان يتغير بعد ممتد في جهتي الطول والعرض
شمره ان الامتداد العتيق بالمنه لا يتغير ان يتغير له عمقا وان كان قليلا حيزا فيكون المتغير
على هذا التقدير ايضا جها لا سطحا فلهذا انور لمجي المطة والخط والسطح يكن صورهما
على رقبه كل ولا يكن تحيلها على الجسم فانه يكن صور وتغيره ايضا شهد ذلك كله الجدران
التي **اقول** قد مر اتفاقا ان يمكن تحيل السطح مع العقلة عن الجسم وعوارضه وكذا
تحيل الخط مع العقلة عن السطح وعوارضه وهذا القابل ايضا مخرج بذلك وحلف الجوهرية
عما يقال في جواب ما هو عطي عرسته والتبدل مع بقا الحقيقة واقطار التاهي الى برهان
وثبوت الكه الحقيقية والاشقار الى عرض والقوم به يعطي عرضه الجسم التقليدي والسطح
والخط والرتان والعدد اراد ان بين عرضه انواع الكه فاقام دليلا عما في الحسيع
اولاد ودلائل خاصة كل واحد من شخص نوع ما ثانيا اما الدليل العام فتقريب ان معنى
الجوهرية قد عطف عا بها في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح
والجسم والرتان والعدد فكون هذه الانواع امراضا لا بالو كانت جواهر لا تختلف بمعنى الجوهرية
عما يتبادر في جواب ما هو عند السؤال عنها واقصرص عليه ان بطلان الثاني منوع مستور
عليه برهان واما ماد كثر في تعريفات هذه الامور مما عطف معنى الجوهرية عنه فلهذا ان يكن من
قيل كواص التي لا تقال بملها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التقليدي فتقريب ان
الجسم التقليدي قد تبدل مع بقا الحقيقة الحقيقة الخاصة فان السطح لشخصه يعني بتبدل متلا بيا
على ان تبدل اشكالها فانها اذا وردت كان لها ممتد اخصوس ممتد في الجهات الثلاثة على نسق
واحد عتيق يكن ان يرضى في داخله منطه متساوي جميع الخطوط الخارجة من ابي سطحها واذالك
كان لها ممتد ارا على غير ذلك النسق واذا طولت يتفاوت ممتد اها بحسب مراتب الطويل
ان السطح لشخصه باقية يعني في هذه الكالكت كلاما لم يطر اليها اتصال ذلك المبدل ليس معدوما

قلما ولا متعلقا بظواهرها لشدة كالتشكل بل بما قاما جمع وليس جوهر او لا لكان خراسما
وتبدل شخصيتها بتبدل ضرور استنا الكل بانساق الجز فهو عرض سارده في جميع جهاتها
وهو الجسم التقليدي قد ثبت وجوده وعرضه واقترض عليه بان الجسم التقليدي القائم بالشدة
واحد لا بدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطح واشكال مختلفة واجيب بان المبدل ليس
متعلقا بظواهر الشدة فقط بل يتعلق بما قاما ايضا فالتبدل ليس يقتصر على السطح والاشكال
والحاصل ان الاعداد الحسية الثلاثة اعني اللول والعرض والعتيق تختلف في تلك الصور زيادة
ونقصا وتختلف بحسب اختلاف الجسم التقليدي **اقول** يكن ان ناقش بان الجسم التقليدي
اما لكونه عينها متغيرين متاخرا والساحدين في جميع تلك الصور واحد لا يختلف لكن المستدل
اذا استدل بالتحلل والتعاقف لاسي هذا الناقص بحال واقترض ايضا بانه نوع في الجواهر
لا تخزي بان من قال به وركب الجسم منه بقول ليس هناك بدل للمعادير بل انتقال لاجزا
من جهة الى جهة وبدل او صاعدا وبذلك تختلف اشكال الجسم وقد جعل هذا الدليل عامما متناولا
للسطح والخط ايضا بان يقال انها ايضا مبتدلان مع بقا الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل
ذا عشر من قاعدته مثلثات فلا شكل السطح السطح السطح والخطوط الاثني عشر التي كانت في
المكعب قد تبدلت الى السطح العشري والخطوط الثلاثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل
تبدل واما الدليل الخاص بالسطح فتقريبه ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي
لا يكون من مقومات الجسم لان اتيانه للجسم ينتقري الى رهاق ولذلك ما كان متصورا جها
غير متناه وما يكن اتيانه للشئ منتقرا الى الرهاق لا يكن مقوما له فالسطح الحاصل للجسم
بسببه التناهي لا يكون مقوما للجسم لان ما ثبت للشئ بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال
ثبوت الشئ وتحققه انما هو اقلبه دالة الجز قد يكون خارجا عن الكل لاننا نقول اللام في ثبوت
الجز للكل الذي ثبوت في نفسه ولا شك ان الجزيات ثابتة للكل ولو قطع القطر من جميع قاصده
فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واقترض عليه بان مقوم الشئ انما لا يكون ثابتا
له بالبرهان اذا كان ذلك الشئ متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فمميزا ان ثبت له
مقوماته بالبرهان او لا يري انما استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع رغبهم ان الجوهر جنس لها
واعترضوا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا يمكنها وقد يقال ان التناهي لا يكون من
مقومات الجسم لانه ممان عن انقطاع عن الجسم واستنا يندوا امر عتيق فلا يكون جزا متوضوفا
واما الدليل الخاص بالخط فتقريبه ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكه الحقيقية متوضوفا
ولا حظ في الانتقال فلا يكون الخط مقوما له بان يكون عرضا قايما به واقترض عليه بانه
بدل على ان الخط نفس مقوما للجسم منطقي ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس
مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد استدلت بان على عرضه السطح والخط والنقطة بانها صفات

للمعنى العلمي الذي هو عرض نبي بالعرضية اوله وتان بان هذه الامور في تقدير وجودها
مستحيل كونها جوهرا تقدم من استحالة الجز وتاهوي حكمه فيكون اعراضا واما الدليل
المحقق بان ان تقرب من ان الزمان في تقويمه مستقر الى الحركة لانه متدار لها والمقدار
مستقر الى المعدل المستقر في تقويمه حلا العرض عرض واما الدليل المحقق بالعدد فتقرب
ان العدد مستقر بالوحدات التي هي اعراض والمستقر بالاعراض كون عرضا قطعيا واما اذا
كان بعض الاجزاء عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالشروط فنقول **وعلى الجوهري** الى قوله
سقط عرضية اشارة الى الدليل العام وقوله **والمدل** الى قوله يعطى عرضية الجسم العلمي
والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدليل الخاص وفي كلامه **لنفرض** مرتين
فان البدلح بقا الحقيقة متعلق بالجسم العلمي واقتدار التام الى برهان متعلق
بالسطح وبوت البر الحقيقة بالخط والافتقار الى عرض متعلق بالزمان والتقوم به
متعلق بالعدد وليست الاطراف عددا وان انضمت باع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم
والخط طرف للسطح والنقطه طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعداد لا واحدا
المستقل باليتم اعدادا لكنه نصف بالاعداد مع نوع ما من الاضافة وهذا التقدير لا يقتضي
عدمها لجواز انضافه الوجودي بالعدمي اما انما ليست باعداد فلو حجه منها ان الاطراف
متمية باماله الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فاه مستقي الجسم اعني الاطراف يكون
ذوات اوضاع لا امتناع ان متمية ذو وضع بالادمع له واذا كانت الاطراف ذات
اوضاع لاكون اعدادا لا امتناع الاشارة الى العدم وامر من عليه بان الاعداد قد يشار
الى بعلها لها كاشار الى هذا الذي هو اسطة الاشارة الى الاعني فلم لاكون الاطراف
كذلك مستقلا ان الجسم اذا انتهى في احدي جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شي متد
في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدي جهته فقط يوجد هناك شي
متد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى في اشتداد موجود هناك شي لا يتم في جهة فلا
ينقسم اصلا وهو النقطه ومنها ان الجسمين الذين لا يمتلئ شي منهما اعني يكون كل منهما
متصلا في حد ذاته اذا لا فانا بطوا ههنا طولا عرضا فمتلا في كل واحد منهما الا لاكون
معدوما لاستحالة تلاقي الوجودين بعدم سبل موجود امتصا في الطول والعرض وهو
ظاهر دون الحق والايلازم اما داخل العنق واما كون الدلاقي بعض ما فوض انها ملاقات
عليه ونس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطح والاثبات النقطه بتلاقي الخطين واما انها
متصنه بالاعداد مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم متمية به وينقطع
والاشارة على عرض للسطح بالضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطه واستدل
على ان الاطراف ليست بوجود ان الاطراف نايات والنايه عدميه وبار السطحين اذا التقيا

عند تلاقي الجسمين فلا غلوا اما ان يكون احدهما متلاقيا للآخر بالاسودح بلزم التداخل
اولا بالاسودح بلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا اتلقيا عند تلاقي السطحين
بلزم التداخل على تقدير الملاقات بالاسودح والاقسام عرضا على تقدير الملاقات بالاسودح
وكذا النقطتان اذا اتلقيا عند تلاقي الخطين بلزم التداخل والاقسام واجيب عن
الاول بان الاطراف ليست نايات بل امورا معروفة للنايات كاذكرنا من الثاني بامته
لا امتناع في تداخل السطحين من جهة الحق لان امتناع التداخل اما من جهة الانقسام
بالعظم والصغر والسطح لا يوصف له من العظم والصغر من جهة الحق لكن يتخ تداخلها من جهة
العرض والطول لان السطح نصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع
في تداخل الخطين من جهة العرض والحق او لاحقة للخط من العظم والصغر بحسبهما
ومتخ تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول
ولا امتناع في تداخل النقطتين اذ لاحقة للنقطه من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع
التداخل اما هو بحسب الانقسام بالعظم والصغر في الامتصاص بها لا امتناع في التداخل والجسمين
معرض الثاني وعدمه يعني ان الثاني واللاتا في معنى عدم الملك من العواض الذاتية لكم الذي
هو جنس لكم المتصل والتصل فان الثاني بوصفه لكم والاموصف به غير الاسباب مقارنه
لكم وانما ذكره ههنا ولم يذكر عند ذكر خواص لكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انما تعرض
لكم المتصل بسببه وبما اعتبرت بان لانه يوصف بها الامور التي لا تعلق لها في الايمان الثاني
من الاعراض التسعة الكف ورسم بتيود عدمه بحسب حلا بالاجماع لاطرف الى تفرقه الاجناس
العالية سوى الرسوم الناقصه اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا ضل لما تقدم من ان ما لا جنس
له لا فصل له ولم يطر للكت كاصه شامله سوى المركب من العرض والمان لكم ولا عرض النسبه
الا ان التعريف بها كان تعريفيا للشي ما يباويه في المعرفه الجاهلة لان الاجناس العاليه ليس بقصه
اجل من البعض بعدلوا عن ذكر كل من لكم والاعراض النسبيه الى ذكر خاصه التي هي اعلي وقالوا هو عرض
لاقتضى لزمانه قسمه ولا نسبه خرج الجوهري لكم والاعراض النسبه ومن جعل السطح والوحده
من الاعراض دون الكف زاد عدم امتنا اللاقيه احراز امتنا ولا حجة الى زياده قيد
الاوليه فانعله بمضم حيث قال انصا اوليا لادخال العلم البسيط حيث سمي اللاقيه لكن للبر
هذا انصا اوليا بل بواسطة التعلق لان قوله **لذاته** يعني عند فاذكره رسم للكيف بتيود عدمه
كل من غير مختص به ويكون حلا بالاجماع مختصه به واقلمار به ايا قسام الكف اوبية
الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعداديه والكيفيات النسيه والكيفيات المختصة بالكثر
والقول في الحضرة الاستمرار منهم من اراد اياته بالترديد بين الشيء والاشياء فذكر جوهرا
من ان الكيف اما ان يحتمل باكم او الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس

باجري الحواس الظاهرة اولاً الاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد الحواس
وهو الكيفية الاستعدادية اركاناً وهو الكيفية النفسانية يقال لم تلت ان الكمال
الخارج من نفسه هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك لكان ليز ذات النفس
فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً بامدي الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعداداً
خارجاً ان يكون كينيته غير مختصة بذوات النفس من الاجسام غايته اما لم تحدد فالله هو
الاستمرار فيقول عليه اولاً ومن ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك ان يكون
للنفس اول للاقسام فربما انما ذات النفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية
النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولاً الاول هو الكيفية الحقيقية بالكم والثاني
اما استعداد اول اول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم
تلت ان الاعمال الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كينيته هو الفعل ذات
الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بذوات الكيفيات المحسوسة لانها تظهر الاقسام
الاربعة اما اتصالات او اتصالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفة الذهب
وحلقة العسل سميت اتصالات لانفعال الحواس عنها وتكونا مخصوصتها او عمومها بالغة
للزاج الحاصل من اتصالات العناصر فالحفوض كاي الركنات مثل حلق العسل والعزم كاي البساط
مثل حرارة النار فان النار لبساط لا تتصورها الزاج وحرارة ليست اربعة للزاج لكن الحركات
من حيث هي قد يوجد اربعة للزاج كاي العسل وهذا يعني فلهم شخصاً او نوعاً والافاضة ان
ليست بوعلم ان النار وبغيرها لا حقيقتاً ولا اضافياً وان كانت غير راسخة كحركة الخجل
ومنه الرجل سميت اتصالات لانها سرمد ركناً لا شدة هو السبب بان تتغير في سميت بها تميزاً
لها عن الكيفيات الراسخة وتبينها على تلك الشابه وقد يقال هذا القسم ثالث القسم
الاول في شبيه التسمية بالاتصالات لكن حادوا الفرق بين القسمين فنقص من الاسم شئ
واطلق الباقي عليه تسمية محلي تصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مقايير للاشكال
وتم جمع من الاول ان هذه الكيفيات نفس الاشكال وقالوا ان الاحكام متى عاينها
في اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهي دون الانقسام الفعل وزعموا ان مثل الاجزاء
تخاله الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع ثباتات كمن تحته الاطراف موصلة لا يقال
العضو محسوساً بالحركة والجزء الذي يحيط به من مميزات الاطراف غير ثابتة
في العضو فمحسوساً بالبروز وكذا الحال في الطعام فان الجزء الذي يقطع العضو في الجزء
صغاد ويكون شدة البروز فيه هو الحريف والجزء الذي يتلاقى هذا القطع هو الحلو وكذلك
القول في الالوان فان الجزء الذي ينصل منه شعاع مفرق البصر هو الابيض والذي
ينصل منه شعاع طامع للبصر هو الاسود وتحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان

المتوسط بين التواد والياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن استقال
اجري عادة خلق الحركات في العضو عقيباً مما حسه ذلك الكلام في الطعوم والرداع والاول
قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلي العلوم الضرورية والاستدلال على الضرورات
عبر لكن الماسن ابطالوا قول القدماء بوجوب اخذها ان الاشكال ملوثة اي مدركة باللسان
في الملحة والالوان والطعوم والرداع غير مدركة باللسان اصلاً فالاشكال معان لها وانما
نقشنا الملوسة باذكارنا ليندفع ما قيل من اننا لانسلم كون الاشكال ملوثة بل الملوس
هو السطح وانما الملحة الحاصلة من احاطة بصره لا ملوثة فان قيل عن لاندلي ان الاشكال
نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال بوجهيات حاصلة في الحواس والمحسوس
هو تلك الهيات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال بقدر الالة البصر امر اولاً
اللسان اراد ليس في الخارج كينيته تحسوسه معقار لنفس الكل وما ذكرتم من القياس
لا يدل على ثبوته احيى بان تلك الهيات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان
الاشكال ملوثة والهيات الحاصلة في البصر والذائبة والثابتة ليست ملوثة واذا جاز
وجود كينيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية وقد هذا
الجواب منع هذه الملازمة وعلى شدة برهان يلزم جواز ثبوت كينيات في الاجسام الخارجية
لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لا يقال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان
والطعوم والرداع والحرارة اخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعتروض
عليه بانه ان اراد بالمتضاد التقاد الشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضاد بهذا المعنى
وان اراد بالتضاد الحقيقي فهو في الكيفيات فانه يكون بين الاطراف فليكن ما ذكر ان لا
يكون الاشكال كينيات في الاطراف فجاز ان يكون كينيات في الاوساط والجواب عنه
بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي
فبغير ان قطعاً **اقول** ليس بشئ ان ذلك انما يدل على تباين جنس الشكل والكيفية
وهو غير متباعد مسها اذ لا يقع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال
كما ادعاه العترض وهذا معنى قوله لا خلاقاً بالكل اي على شئ في الاشكال واعمل
على هذه الكيفيات والعكس اعني عمل على هذه الكيفيات ولا يعمل على الاشكال اما حمل
الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملوثة وهذه الكيفيات ليست
ملوثة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان
هذه الكيفيات متضادة والاشكال متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضاً هذه
الكيفيات المحسوسة مغايرة للزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس للزاج
وذلك لانهم من الزاج لان الكيفية المحسوسة قد يحصل من الزاج كاي السابك والمزاج

ليست

لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فكون اعم من المزاج فكون مقايضه لان العام مغاير الخاص
واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من قتل
الحار والبارد مثلا التي سحر بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحار فهي كميته
من جنس الحار والبرودة فكون كميته ملوثة فهنا اذ ابل الملوتهات الملوتهات سمي اذ ابل
المحسوسات لوجبه من احدها ان القلق اللامسه تم جميع الحيوانات فلا مخلوقا من هذه
القلق وقد علوا عن سائر الحواس الظاهرة كالخرطين القاذول المشاعل الاربعه وكما جلد العاقد
كاسته البصر والحكمة في ذلك ان بقا الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاقتران من الكيفيات
المتضاده اما بدو ذلك بادراكه ولذلك جعلت هذه القلق منتشرة في اعماقه فالحكمة تقتضي ان لا
يخلو حيوان عن هذه القلق واما سائر الشايع فليس في هذه الرتبة من القرون لما ذكرنا في الثاني
ان الاجسام العنصرية قد خلقت من هذه الكيفيات البصر والمسموع والذوق والشم والاحتكاك
من الكيفيات الملونه والحكمة في ذلك ان الابدان لا توفى على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك
الجسم خاليا عن الكيفية المبهمة والا لا تشتغل الحواس بكيفية فلا بد ان كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي
وكذلك الذوق متوقف على شئ في الرطوبة اللغاية بطعم ذي الطعم او اختلاطا بشئ من اجزائه وانما
ايادى بالعود الى القلق الذاتية فلا بد من حلول تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقه والام يحصل
الاحساس بالام من تلك الطعم بل يحسح بطعم مركب وهذا هو متوقف على جسم سبب كيفية ذي الرايه
ويختلط باجزاءه فلا بد من حلول ذلك الجسم في نفسه عن الرايه لما ذكرناه وهذا السبب يتوقف
على جسم على الصواب ليعتد ان يكون في سبب خاليا عن الصواب والام يحل كما ينبغي ولم يحصل للاجسام
النام واقفا النفس فلا حكمة في المتوسط من يلزم حلول عن الكيفيات الملونه وهي الحار والبارد والبرودة
والبرودة وان البرودة ابل المحسوسات لا عرفه ذلك هذه الكيفيات الاربعة اذ ابل الملوتهات لانها
مدرده اولاد الذات وباعداها اعني اللطافه والكافه والبناسه والزوجه والبد والكيفيات وكيفية
والقتل مدرك متوسطا وهكذا ينبغي قوله والبواقي منتسبه اليه وما قيل من ان الحسوسه والملاسه
ملوثةان لا توسط فقد عابته انها من الرضع قد بعثهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة
للمختلفات ان الحار والبرودة من المهر المحسوسات غسان عن التعريف فاذا ذكره من خواصهما
لم يصدوا بها ترفيها بل قصدوا بها بيان احكامها قالوا من شأن الحار ان ابل الحار المصل المصعد
وهو اسطة التركيب ثم ان التركيبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة اللطافه والكافه وكلا
كان الطنكان اقبل للحمه من الحار فان الهواء اسرع قبولاً لذلك من الماء الذي هو اسرع
فيه من الارض لاجرم اذا تمت الحارة في المركب ما دار الى الصعود والالطف من اجزائه ثم الالطف
دون الكثيف فانه لا منتمل الا سطودرتما لم ينفذ الحار منه بقوي على صعوده فيلزم من ذلك
تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي في مركب المركب ثم حصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا

الشيب اجتماع المتشاكلات لان متلك الاجزاء تفرقها بجمع الطبع الى ما يجانسها لا بطبايعها
فتبقى الحركه الى اكسها الطبيعية والانقسام الى اصولها الحليه فان الجسميه علة العتم كسا
اشتمل الى الاله فالحارة معدة للاجتماع الصادرة عن طباعها بعدد والمانع الذي هو
الانقسام فنسب الاجتماع اليها كما نسب الانفعال الى عدوها فلهذا السبب يقال ان الحارة
من شأنها تفرق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفرق اما يرضى في المركب الذي
لا يكون بسياطه شديدة الالتصام اما الذي يكون القامه شديداً فلا يخلو اما ان يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوي عمل الحار في حدث حركه
دوريه كالي الدهبه لان النار لا تفرق لان التلازم من بسياطه شديد جدا فكما مال اللطيف
الى التجمع حده الكثيف الى الاختلاف فحدثت حركه دوريه وعلى الثاني ان كان الغالب
هو اللطيف صعد الحليه واستحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان
لمكن غلبه احد هذين سبل كايه الرصاص او لم يكن كايه الحديد وان كان غلبا احدا كايه الطلق
حذب مجرد سحونه واجتج الى تليينه الى الاستعانه بلعالي حولاها اصحاب الاكبر من الاستعانه
ما يريد استخلا كايه الكبريت والزيغ ولذلك قيل من خلق الطلق استغنى عن الخلق وعدم
حصول التفرق وتفرق المختلفات وجمع المتشاكلات بما على المانع لان في كل هذه الافعال
خاصية لان هذه انما تكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة
الواحد تختلف بحسب اختلاف القوايل وما ذكرنا من ان الحار يجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات
انما هو اذا اثر في المركب اما اذا اثر في البسيط فقد يحصل منه تفرق المتشاكلات فان الماء
اذا اثر في الحار انقلب بعضه هو وادخله ببطيعة ولا سنده الحار من الحكة الى التفرق
ويختلط ويترق بذلك الهواء اجزائا تائه صغارا تصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحارة
تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزائا المائية والبرود بالعتس اي هي جامعة للمختلفات فانها
اذا اثر في المركب المتخالف الاجزاء اوجت كائنها والتناق بعضا ببعض ومنعت من تفرقها
فالحرارة توجب سبل الرطوبات المحده بالبرودة وتخليلا وتضيعة والبرودة توجب اتحادها
وتكاثفها وانقامها وهما متضادان اشارة الى رد من ردم ان البرودة تقابل الحار تقابلا
العدم والملاسه فان البرودة ليست بدم الحار لانها محسوسة بالذات ولا هي من العدم كذلك
سبل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحار على معان مخالفة الكيفية في الحقيقة الحار
يطلق على اربعة معان احدها الحار المحسوسه في حرم النار وثانيها الحار السفاده من
الكواكب كالحار الحاصل من تاشمسانه الشمس للراس او قري مسانه وثالثها الحار الذي هو
الحركة ورابعها الحار الوحدة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالحذب والدفع
والضم وغير ذلك وله من سبلها كحواها البدن وافلاطون يسمي النار الالهيه وهي

المسماه الحران الغريزية وقد اختلفت فيها الاراء فذهب جالينوس الى انها الحران الثابتة
العنصرية المستتالة من المزاج وذلك لان الحرا الناري اذا اخلا طسايوا اجزا العنصرية
وحصل منها مركب وكان ذلك الحرا الناري سبب ذلك المركب طمحا واعتدالا وقواما ولم يبلغ
في الكثرة الى حيث يحرقه ويحل قوامه ولا يلبث القلة الى حيث يحرقه الطبع الموجب للاعتدال
حتى يبقى المركب معه ما حصل بسبب ذلك الحرا الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان
لمن حصوله بذلك المركب فذلك الحرا الناري الذي شانه معه ما ذكرناه وهو الحران الغريزية
وانما كما مرع النار والوارد على المركب بالحق كذا ذلك من غير ايضا الحار الغريزية الوارد على المركب
لاجل ان الحار الغريزية اذا حاول يحرر المركب فالحرا الغريزية تدفع ان لا يفسد المركب من
الاتقال كما حصل بالطبع والنفس فعلى هذا التقادرت من الحران الغريزية والحران الغريزية
ليس بالحق بل التقادرت بينهما كون الغريزية حرا من المركب وكون الغريزية ليست كذلك حتى
لو توفها ان الحران الغريزية صارت جزءا من المركب والحران الغريزية خارجة عنه كانت الغريزية
عند ذلك تعمل فعل الغريزية والغريزية تعمل فعل الغريزية وذوقها اسطوا الى ان
هذه الحران معاينة بالتوقع والحقينة لاني اقسام الحران وان هذه الحران انما تستفيدها المركب
بالنفسان عليه كاعراض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاه ان قال
الحران التي بها مثل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطفي الذي هو النار بل من جنس
الحار الذي ينفس عن الاجرام الهادية فان المزاج القدر بوجه ما مناسب كونهما الهاديين
معهم عنه يعني ان اذا امتزجت العناصر وانكسرت قوة كيميائية حصل للمركب نوع وحده
وساطة بينا سبب البسائط المتبادلة ففصل عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب
وحرا غريزية لها قوام الحيوة وقول طمس النفس وفرن من الحار الناري ومن الحار الاسطفي
فتلك الحران متبعضا الحق التي لا تتبع الحران الثابتة واستدل لاسطوا بان آثار الحران
الثابتة بآثارها بالذات لا تترك الحران الثابتة بوجه ثلث الاول ان حرا النفس لتعود
وجه العصار وتبين القاش وحرا النار ليست كذلك الثاني ان حرا النار عنونا بتوكي
على المؤالة تحرقه وانما تلك فاذا استولت على الفراك انفسه وذلك صار شرع ادراكها
في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعني يصير في ضوء الشمس ولا يصير
في ضوء النار فالحاصل ان لوانه من غير لوان تلك واختلاف اللوان دليل على اختلاف اللوان
فالحرارة الثابتة غير الحران الثابتة والغريزية من جنس الاول دون الثانية لان الحران الا
سطفية هي ازلت وقوت ادهت القوى وافسدت افعال البدن وانما تلك منها ما اشتد
كما في الشان لادان الافعال الطبيعية من وابعاد الغريزية تفارق البدن مع مفارقة
النفس الناطقة والحران الاسطفية بقي بعد الفارقة بدليل ان البس عدم ما كانت تلمس

وتدرك الحران في شتره وتعفن بدنه وتفتح استفاضا عظيمها ولو كان وسط الكبد والبلح لبلانقا
الحران عينية ونفحة استفاضا هائلا خارج ويحقيق ذلك ان العنونة من حركه الاجزا الثابتة
الى لم يستحكم اقراجا ما رجعت من لا مزجه الرطبة الى الانتقال فصل ما يلتصق الهوايه
بحركه الى الطبيعة النارية فزيد بذلك يستول بعض الرطوبة فعلى غلبتنا ففصله
لطيفا من كسيف فصل المترح اما الى بسائط الاول فلا يبقى مزاج او يبقى منه فنيه لان يستولي
عليه العنونة اما التقصان الرطوبة والحيون الانتزاج فلا تحرك اجزا الى الانتقال فثبت
ان الحران الاسطفية توجد بعد الموت والحران الغريزية التي كانت متبعضة في متد الحين من
ان يستولي على رطوبات البدن فتعفن معمولة وليست هذه الحران موجودة في الحيوان
نقط بل توجد في النباتات ايضا لان بها لاسمى الصفة في سحرها كالتعفن اذا فطنت
من بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلا الا لانا يظهر في سلسه ظهورها في الحيوان
واعلم ان الخلاق لفظ الحران على تلك المعاني الاربع لميت يجب اشتراك اللفظ على ما
توهم بل هو مفهوم واحد هو الكيفية الملوثة المحسوسة والظاهر ان جنس هذه انواعه
اربعة والمفهوم من بيان المصنعة ان لفظ الحران يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى ما كان
اخر غيرهما ولا اعرف له دحما غير ان الحران يطلق على الكيفية الملوثة وعلى الحران الغريزية
الي لا تدرك بالنس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملوثة لان الثاني
هو هو الاول ليس بهما يدرك بالنس ومما يقال من ان معناه ان الحران يطلق على معان
اخر خالفة للكيفية المحسوسة من النارية كحقينه مثل الكيفية المساه بالحرا الغريزية
والكيفية القاصية من الكواكب والحادية من الحركة فني غاية التحمل اذ لا قرينه خصمه للكيفية
المحسوسة من النار والرطوبة كيفية يستقي سهوله التشكل لاشك ان النار رطبة وله وصفان
احدهما سهوله التشكل والثاني سهوله الالتصاق والانتقال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار
الوصف الاول وقالوا كيفية تستقي سهوله التشكل مثل الحادى الرطب وادرد عليه بانه
يقضى ان يكون النار رطب القاصر لكونه الطيف ولم يقبل به احد واجيب بان سهوله التشكل
في النار التي لنا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك والطلاقة يطلق على ما كان
اربعه رقة الغوام وقبول الانقسام الى اجزا صغيرة مداد سرعة التناثر عن الملاقي والسماء
وكون النار الطيف القاصر المعنى الرابع مسلم لكنه لا يستقي قبولها للتشكل فان السوايات
سماقة وليست قابلة للتشكل وادرد ايضا انه يستقي ان يكون الهواء رطبا بل رطبا من الماء
وانه باطل لانتقاله الطيف ان الرطب اذا امتزج باليابس امان احساكا عن السلب والموت
بالامتزاج لا يغير التراب استساكا واجيب بان الحرا متفقون على رطوبة الهواء وما ذكرنا لاننا
انما هو من العلوم لكن بقي اذ لم كون الهواء رطب من الماء **واقول** ذلك انما سيلم

ان لو كانت الرطوبة منتشرة بسهولة المذكون فانه في الهواء ازيد ما في الماء لكنه كانه في ليست
منتشرة بما يلزم في الكيفية المنتضية لها وكون الكيفية المنتضية بسهولة المذكون في الهواء
ازيد ما في الماء موع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة الموتر فان الكيفية المنتضية
للهوالة لم تكن في الهواء ازيد ما في الماء لم تكن سهولة في الهواء ازيد ما في الماء قلنا زيادة
الاثر كما يكون بحسب المنتضية يكون بحسب القابل ايضا وحرم الهواء لكونه ارقن قواما من جرم
الماء اقل سهولة المذكون والآخر قد عرفوها باعتبار الوصف الثاني فالواكيفية تقتضي
سهولة الالتصاق الجسم بغيره وسهولة اتصاله عنه وادور عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد
التصاقا اربط تكون القسار رطب من الماء وهو اجل قطعا واجيب بان القسار اديم القسا
واشهر من الماء لانه اسهل التماسا منه ونحوه في الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يتصور
ان يكون ما هو اشهر واتوينا الالتصاق اربط ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الاديم اشهر
رطوبة بل سهولة الالتصاق فاللزم منه ان يكون اسهل التصاقا رطب وليس القسار اسهل
التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال ليس القسار اسهل
انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة به كل المعنى ولو سلم انها جودية فالاسه انما ليست بحسوة
لان الهواء اربط لاحتماله في تلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المختل
الساكن محسوسة فكان الهواء اديما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا
ان القسا الذي بين السماء والارض خلاصه واذا استرنا ما بالكيفية المنتضية بسهولة الالتصاق
فلا يظهر انها جودية محسوسة وان كان للبحث فيه محال وقد قال ابن سينا في فصل
الاسطوانات من الشا الى انما غير محسوسة وفي كتاب النفس انه محسوسة ولهله اراد
ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واهل
ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها السهولة وبقابلها الخفاف وهذا عدم السهولة عامر شانه
ان يكون سلا ودي محسوسة بالماء لا يوجد في الهواء وما اشهر من ان حلق الرطب باليابس
يفيد استساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق السهولة والرطوبة ايضا باللا
شتر ان في جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ما مر جرم اخر ويسمى هذا الجسم الاخر سلا
فان ندرنا عاقبة واقاد لنا لا سرح سلا بل متفقا واليوسه بالعكس معنى انها
كيفية تقتضي صعوبة التشكل لكل الحادوي بالبريد مما صار ان اللين والصلابة
فان اللين كيفية تقتضي قول الغرالي الما من ويكون الشيء اقوام غير سلا فينتقل من وضعه
ولا يتغير كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغرض بسبب الرطوبة وماهية لسبب اليوسه
والصلابة مما يتقالبه لكونها من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرين انهما من
الكيفيات الملوثة وليسا كذلك الاول الحسونة واللاسه فان الحسونة عبارة عن اختلاف

الاجزائي كما هو الجسم بان يكون بعضا ماسا وبعضا عاريا واللاسه عبارة عن استوائيتها
فما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملوثة ايضا لان اللين هو الذي
يغير وذلك انما تم باثورتها الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل القعر المقادون
بحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذلك الامر من الاولان ليسا من اللين
انها محسوتان بالصر واللين ليس كذلك وانما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب
فيه امور اربعة الاول عدم الانغراس وهو عديم الثاني الشكل المائي وهو من الكيفيات
المتحققة بالكميات الثالث العارضة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في رق المنوخ
فيه مقاومة ولا صلابه فيه وكذلك الرياح القوية مقاومتها بصلابه الرابع الاستعداد
نحو الانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركه الجسم الى حيث
ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة ما لعكس ومقالان بالامانة بالاعتبارين
من الكيفيات الملوثة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واصافي والثقل المطلق كيفية تقتضي
حركه الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة معا دل ما على
جوانبه في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركه الجسم الى حيث ينطبق سطحه
على سطح متعرا فلذلك ويطوفون العاصم والثقل الاصافي قال اعتبارين احدهما
كيفية تقتضي حركه الجسم الى مركزه في اكثر المسافة المتدنية بين المركز والمحيط حركه الى المركز لكنه
لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطنو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية تقتضي
بالجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض ثابتة الى المركز وكذا الخفة الاصافية
قال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي حركه الجسم الى اكثر المسافة المتدنية بين المركز
والمحيط حركه الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء
الثاني كيفية تقتضي حركه الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار ثابتة الى المحيط
قل ما ذكر في الثقل الاصافي باعتبار الاول تقتضي ان يكون مساهة مكاني النار والهواء اعظم
من مساهة مكاني الماء والارض وذلك ما لم ير من عليه بل ما ذكر في الخفة الاصافية باعتبار
الاول تقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مساهة مكاني الماء والارض اعظم من مساهة
مكاني النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانهم ان فرض جز من الماء ماسا لتلك القرم حلي
وطبعه يحرك الى ان تصل بحركه الماء فيكون قد قطع مساهة مكاني النار والهواء وان فرض
محد كره الماء ماسا لتغير الملك ثم حلت وطبعه يحرك الى ان يماسه من غير الماء فتند
بحركه ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مساهة مكاني الماء والارض صح ما ذكر
من ان الثقل المتعاقب يتحرك في اكثر المسافة المتدنية بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جز
من الهواء في مركز العالم ثم حلي وطبعه يحرك الى ان يتصل بمركزه الهواء فيكون قد قطع مساهة مكاني

الارض والماء وان فرض كره الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم بحسب كره الماء والارض ثم خلت
وطبعا تحركت الى ان يماس متعرجا محذب كره الماء فتدور تلك المسافة فان كانت
تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والمواضع ما ذكر من ان الخفيف المضاف تحرك في اكثر
المسافة المتدبة من المركز والمحيط والام يبع وقيل في الجواب ان فرض كره الماء بحيث
يماس متعرجا متعرجا الفلك فانما تحرك بطبعا الى ان يماس متعرجا محذب الارض فتدور تحركت
في مسافة مكاني النار والماء وانما فرضنا ما بحيث يكون مركز العالم على محذبه فانما حينئذ
تتحرك بطبعا الى ان يماس محذبه متعرجا متعرجا في مسافة مكاني الارض والماء وظاهر
ان المسافة الاولى اكثر من الثانية وانما فرض كره الهواء بحيث يكون متعرجا يماس متعرجا الفلك
او بحيث يكون مركز العالم على محذبه كان حالها على عكس كره الماء فكون ثقيل بالقياس
الى الهواء والمواضع بالقياس اليه وانما اعتبرنا فعل الماء بالنسبة الى الهواء فقط
ومنه الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانها متشارك في اشتغال كل واحد منهما على حصة من
الثقل وحصة من الخفة الى ان حصة الثقل في الماء اعليه على حصة الخفة فيه والحال في الهواء
على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيل والآخر بالقياس الى الاول خفيفا

قول مدار هذا الجواب على ان ثمة عناصر اعظم من ثمة عنصرين بل ثمة عنصرين
اعظم من ثمة عنصر واحد لان ثمة الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة
العلوية للثقل المضاف كما ان ثمة الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة العلوية
للخفة الصافية وذلك ما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى اوهام ان اثنان العناصر الاربعة
متساوية واعني بالثمة ما بين سطحي المحذب والتعرج في الحوزة بين المحيط والمركز في
الصوت ولولا ذلك لكانت في الجواب الى هذا التحويل بل كان كفي ان يتولد بعض
متعرجه الماء بحيث يماس متعرجا الفلك ثم يفرض انما خلت وطبعا فانما تحرك الى ان يماس
متعرجا محذب كره الارض فتدور ثمة النار والماء والماء يبقى من المسافة المتدبة بين المركز
والمحيط مقدار نصف قطر الارض فتدور تحرك في اكثر المسافة المتدبة بين المركز والمحيط وان
يقول يفرض كره الهواء بحيث يكون مركز العالم على محذبه ثم يفرض فتدور تحرك بطبعا
تحرك الى ان يماس محذبه متعرجا كره النار فتدور ثمة كره الهواء وثنى كره الماء ونصف
قطر الارض وبقى المسافة المتدبة بين المركز والمحيط مقدار ثمة كره النار فتدور تحرك في اكثر
المسافة المتدلة وهذا المقدار من الناقص ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز
والمحيط ولا يحتاج الى ايراد ثمة من ان في كل من عنصري الماء والمواضع ما طبعها حصة من الخفة
وحصة من الثقل مع ومنح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تنقسم امرين متضادين وكذا
اليان اربعة من حركه كل من هذين البسيطين حركه طبيعيه ان من المركز الى المحيط واخرى من المحيط

الى المركز انما باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والارض
ان يكون المطلوب بالطبع مبروما عنه بالطبع وانما محال غاية الامر ان الثقل المطلق اذا صادفه
ثقل عليه واخذ المركز فليزم حركه الثقل من المركز لكن لا يتحرك بالطبع بل بالقدر وكذا الخفيف المضاف
اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والارض المحذور المذكور بل يسكن فيه تالم تصادفه
الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجته عن مكانه والحاصل ان الثقل مطلقا يطلب المركز والخفيف
مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوي واكمل مما هو في المضاف من
كل منهما بحيث يثقل المطلق على المضاف واخذ المركز او المحيط منه وحصل الجواب عما اورد على ما
ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضا عند محذب النار وحلها
وطبعا تحركا نحو المركز فكانت الارض ساعده قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيل مضافا وليس
كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا
فرضا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت الارض ساعده فليزم ان يكون الماء خفيفا
مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يبع في تعريف الثقل الاضافي قوله
لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يبع في تفسير الخفة الاضافية قوله لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقل
المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط في ما ذكر من مكانهما
الطبيعي مقصدا انما الصلي كما انها كذلك بالنسبة الى الثقل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم
ملوح المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط مسعولان للثقل والخفيف المطلقين وتصبح
ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امثله الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقل
المضاف في الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي فزاد في فعاية الخروج وقال المراد انما تصور
مقدار ثمة ثمة عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض متعرجا الماء الذي كان مماسا
لجذب الارض مما سالتعرجا الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك على وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط
الى المركز حركه لا يبلغ المركز ولكن ينقطع اكثر المسافة التي بينها حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي
كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي فزاد في فعاية الخروج
وبعد عن المحيط كالبعد ولا تصور ذلك لان فرض مركز العالم على محذبه فاذا حلت
فقط بعد لم ان تحرك الى ان يماس محذبه متعرجا كره النار فليزم ان يتحرك من المركز الى المحيط
حركه لا يبلغ المحيط ولكن ينقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي
الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفسي لما كان الثقل والخفة من اقسام الثقل عكسها
مباحث الميل خلقتا وهو الذي تشبه المتكئون اعتادا وهو كفيه لا يكون الجسم مدافعا لما
به نفع وهو منتقم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام جميعه باوصفه فهو ذاتي وان لم يغير به
حقيقه بل رتبا عاوده هو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرب والميل الذاتي ينقسم

الطبيعي وتسمى ونفساني لان حدوثه في محله الحقيقي وان كان من تأثير امر خارج عن ذلك المحل
اي ما بين له في الوجود فهو قسري كاي الشئ المرمي وان كان حدوثه فيه من تأثير ما لاساسه وصفا
فان كان تصد وشعور نفساني والاطبيعي شوا اقتضت القوة على رتبة واحدة ابد المل المحر
المسكن في الجو اذا اقتضت على رتبة مختلفة كمل الساب الى البرد والمبرد فالمراد بالطبيعة ههنا
ما مصدره الحركة والسكون او لا بالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفسي ههنا الارادة
ومنه من جعل النفساني اعم منه ومن احد قسري الطبيعي اعني ما لا يكون على رتبة واحدة لاقتضاه
بذاته لا نفس فربما عتقت على حسب اقتضا النفس وهذا الاعتبار يسمى مثل الذات نفسانيا
ونحن الطبيعيه باي مصدره الحركات على رتبة واحدة دون شعور وارادة وهو العلة القرب
للحركة اي هو سبب مقتضي للحركة اقتضات رتب على وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع واعتبار
بصدر عن الساب مع رتبة ان يتبين ان المل بالآلية في الحركة وذلك ان الحركة لها مراتب
متفاوتة في الشدة والضعف وهذه الحركات التي هو الطبيعيه او القاسريه في تلك المراتب
على السوية فتعني ان مصدره ذلك الحرك شي من تلك المراتب لا يتوسط امر ذي مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ايضا فمن سلك واحد من هذه المراتب صدر منه رتبة معينة من الحركة وذلك
الامر هو المل وانما قيل في الحركة الطبيعيه او القاسريه لان الحركة بالارادة جازان مقتضي مرتبة
معونه من الحركة بحسب ارادة المرتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة انما واعترض عليه
ان المل انما قبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة وهذه الطبيعيه او القاسريه في جميعها
على السوية فلا يجوز ان يستند شي من مراتب الى الطبيعيه او القاسريه لانه ههنا كمن امر اخر
توسط بينها فان قيل يجوز ان يستند اصل المل الى الطبيعيه او القاسريه ويستند اشتداده
وضغفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كثرة الطبيعيه مثلا وضعفا واما خارجة كقوة المحرورق
وغلبة اييب بان لم يستند اصل الحركة الى الطبيعيه او القاسريه وشدها وضعفها الى
تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى المل قليل ليس المقصود ما ذكرنا اثبات وجود المل لانه
بدوي محسوس ولا شك في ان له مدخل في وجود الحركة فان الحرك المسكن في الهواء عمن منه بعد ان
وقبل بالفرق انما يقتضي زوال الحرك المقصود انه بيان الحكمة في وسط المل والحركة
اقول الكلام في انه لا يصح لذلك ان يعلم ان وجود المل في الحركة الاله طاهر
وكذا في الحركة الوصفية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود المل حال السكون لا
ثاني كونه المستضيء للحركة فان من احسن المل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا
والمراد بالمثلثين المختلفين مثلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الثلثين اذا كان احدهما
ذاتيا والآخر مضافا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن

التيه تحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمنع اجتماع مثلين ذاتيين
اذا كانا الى جهة واحدة كالحرك المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز
ان يجتمعا لان المل هو السبب الرئيس للحركة فلو اجتمع مثلان مختلفان بان يكون احدهما الى
جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة تحركا الى جهتين مختلفتين
وهو اجل بالضرورة **اقول** السبب القرب قد يختلف عنه الاثر لثقله شرط او وجود
مانع فلو ان يكون مثال مثلان مختلفان مع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم
الى جهتين مختلفتين بل لو اجتمع مثلان مختلفان في جهة واحدة لزم ان يكون الجسم الواحد
في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة ككونه
تحركا اليها معا **اقول** الثلثين الذاتيين يجوز ان يكون مستقادا من القاسري
كما اشرفنا اليه انما فلا يلزم اقتضا الجسم بالذات للمركبتين المختلفتين ونقشا الاشتباه
اشترال اللفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضي للذات وايضا امتناع
حركة الجسم الى جهتين مختلفتين كما هي الحركة الاخرى والوصفيه دون الحركة الكمية وان ارد
بالنقضاء التضا والشورى واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي
ولما كانت الحركات اكميتيه اثنتين اعصر الميل الطبيعي في نفس احدهما الميل المابط وهو
النقل والآخر الميل الصاعد وهو الكفة واما القسري والنفساني فمختلفان بحسب اختلاف
الحركات القسرية والارادية ههنا واكن ان الاعتماد في الطبيعيين اعني النقل والكفة متضادا
لا يتصور اجتماعهما في شي واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من المل لانهما قد
يجتمعان كاي الحرك المرمي الى فوق فان فيه مثلا الى جهة الفوق وذلك طاهر وملا الى جهة
السفل ايضا والام مختلف في السرعة والبطء الحرك ان الرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة
في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار
معاوق قادرجي في المسافة لا حاذها بالضرورة ولا باعتبار معاوق ذاتي اذ الفروض ان لا
مثل في الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعي معاوقه للحركة القسرية
ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانه قوة سارية في الجسم فحقه بالتساوي فلو كان حركة البطا
واستدل بوجه اخر وهو ان الحكمة التي عذبا جازان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط
قد فعل في كل واحد منها فعلا معاوقا لما تقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس
المدافعة فانما غير موجود في تلك الحكمة في هذه الحالة وليس ايضا من الحكمة فانه عالم بفعل
في الجذب فعلا لم يصير مجرد قوة عاما لفعل اخر فاذن قد فعل فيه كل منها فعلا غير المدافعة
ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو علي من المعارض لا يقتضي كدرا بالكلية الى جهة
مدافعة لانه من الحركة في تلك الجهة فقلت وجود شي يستضيء الدف الى جهة مخصوصة وليس ذلك

نفس الطبيعة لا يحرك فوالعلو والسفل وما فعله الحادان ليس كذلك انما هو المل إلى جهة
 حركته الحاديه ولولا حركته لتساوي دوالعائق وعادته يرد ان بين ان الجسم القابل للحركة
 القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا بقدر ان تقرير الرمان له لولا
 ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي حركه الجسم ذي العائق وحركه الجسم القسري
 العائق والثاني ظاهرا هو البطلان ببيان الملازمة ان فرض جها متحركا بالتسريع المعاكس اي
 فرض انه لا ميل فيه لاطبيعي ولا نفسانيا يقطع متافه في زمان دون فرض جها اخر فيه ميل ومعاودة
 ما يقطع في زمان اقل ولكن جسم ثالث يميل اضعف من الميل المعروض
 اذ لاسه الى الميل المعروض ولاسه زمان عدم الميل الى زمان ذي الميل العوض ولا فيكون
 في ميل زمان عدم المعاكس يتحرك بالقسر ميل سافه فتساوي حركا مقسورين ذي عائق وغير ذي
 عائق وقد ذكرنا في بحث امتناع الخلا ما علم من تحقيق هذا المقام بالآثر عليه من المنع والارام
 فلما رجح اليه من اراد الاطلاع عليه وعند اخر من هو جسر تنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم
 جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد وسمايل وتختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات
 متباينة اذا كانت الجهة متحدة وتختلف اذا كانت متعددة ومنه التمثل يعني عند طائفة منطوق
 التمثل عند جنس الاعتماد وقوا الاعتماد بالنسبة إلى جهة السفل واخر من منهم جعلوا مقايروا
 يعني عند طائفة اخرى مع التمثل من غير اعتبار الاعتماد وهو بيان عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد القسام
 اجزائه كان التمثل ومنه لازم ومنارق فمما الاعتماد الى اعتماد دلالة وهو اعتماد التمثل
 في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والاعتماد متعارق وهو ما عدا الاعتماد
 المذكورين مثل اعتماد التمثل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ومنعقد الاعتماد
 على محله لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولا امتناع حلول عرض في محلين
 كان الاعتماد مفتقرا الى محل لا غير وهو مقدر للميل ان لا يتأخر بحسب دو اعيننا
 وليس بحسب صوارفنا فيكون صادرا عما يجب قدرتنا وتولده من اشياء بعضها
 لذاته من غير شرط وبعضها لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه
 لذاته بلا واسطه وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطه قد يتولد عنه
 بلا توقف بل بشرط وقد يتولد بشرط فهذه ثمة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من
 غير شرط كالان كان ما يتولد عنه الاعتماد بلا واسطه ولا شرط والثاني ما يتولد
 عنه بذاته بشرط كالاصوات فانما يتولد عن الاعتماد وبلا واسطه لكن بشرط المصداك
 والثالث ما يتولد عنه لذاته لكن بواسطة كالالم فانما يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته
 بل عن الترتيب المتولد عنه ومنها اوابل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات
 المحسوسة المبهرات مطلقا يعني سواء كان ادلا والذات او ثانيا وبالعرض ومنها ادا ميل

يعني عند التمثلين

المبصرات قالوا الامور التي تذكر بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم
 والبعد والوضع والشكل والمنزق والاتصال والعدد والحركة والسكون واللاسه
 والكثوية والصف والكم والكثرة والظل والحسن والنعيم والمسا والاختلاف
 ومنها امور راجعه اليها ذكرنا لترتيب داخل تحت الوضع والموس كالكم وغيرها
 داخل تحت الترتيب والشكل والاستقامة والاعناء والتعجب والتعجب تحلته
 بالشكل والكثرة والقله تابعتان للعدد والعنك والكم داخل تحت الشكل والحركة والسر
 والخلال والموس والسطح داخل تحت الشكل والسكون والبصر من الرطوبة
 من السيلان واليوسه من التماسك واما الدور بالبصر اولا وبالذات عند الجسم هو
 واللون وهذا اعني البصر بالذات هذه الجمهور هو الذي هي الكيفيات المحسوسة دون
 تميز وقد تحققت فيما سبق معنى البصر اولا والذات وان الادلان في ذلك كما لا يتواءم
 ومنه من يترجم ان المقول من البصر اولا هو ان لا تتوقف ابعانه على ابعاد غير وتوقف
 ابعاده غير على ابعانه وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابعانه على وجود الضوء
 وابعانه فلا يكون مبصرا اولا ولكل منها طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما طرف
 اللون فالبياض والسواد كما سند ذكره واما طرفا الضوء فالاصف والضوء
 الاقوي وللادول حقيقة اي اللون حقيقة منه على بطلان قوله من ادعى انه لا حقيقة لشي من
 الالوان اصلا والبياض انما يتجلى من محالطه التي للاجسام الشفافة المتصفه جدا كالزجاج
 الشبكي وزبد الماء فانها مركبان من اجزاء ثمانية متصرفة جدا وليس بينها تفاعل يودي الى مزاج
 عليه لون بل يداخل تلك الاجزاء مواد اشعه نافعه من الارام العلوية وتتأثر تلك الاشعة
 من سطح بعضها الى بعض وتراكم الاشعة بعضها على بعض والشفاع العكس شبه البياض
 فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يري ذلك الشعاع كأنه
 لون بياض فاذا راي الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء فاعلم لعدم الفرق وشبهه فحكم
 بانه بياض فالامر المحسوس فيها موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فكون البياض فيها متخيلا
 لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق فان اول من الشئ وزيد الماء لعدم تحقق
 البياض منه يجوز ان يجعل بين الاجزاء المائيه والنفثه في الشئ وزيد الماء تفاعل ومزاج مصحح
 لوجود اللون ولا يتوهم لوجود اللون ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاء بابه صلبة لا
 يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال وبعده من ذلك موضع الشئ من الزجاج المحر
 فانه يري ذلك الموضع ايضا بسبب انكسار الاشعة مع كونه ابعده من حدوث الزجاج فيه اذ لا تصور
 فيه بصرا لاجزاء ولا ماسا والزجاج لا يمتص ضوءه وبها والسواد يتجلى بغير ذلك لانه بسبب عدم
 عدم الهواء والضوء في تحت الجسم واتي الالوان بتجلى بحسب اختلاف الصف وتفاوت

مخالفة الهواء منهم من قال لا يوجب السواد اي يوجب خيله لما خرج الهواء يعني ان لما اذا
وصل الى الجسم وبعد في اعاقه اخرج منها الهواء وليس اشفاكه كاشفاك الهواء حتى بعد الضوء
على السطح فبقي السطح مظلم فنجعل ان هناك سوادا وايضا الشاب اذا ابتلت بالت
على السواد فدل ذلك على ان لما يوجب خيل السواد ومنهم من نفي البياض واثبت السواد
تسايا بان البياض مسلخ والسواد لا مسلخ وايضا البياض مسلخ لانه لا لون له بخلاف السواد
والفاعل للشيء ان يكون عاريا عنه ضرورة ساقى القول والعمل واعترض عليه بان سواد
النار مسلخ بالشيء وبانه يجوز ان يكون الحسني معارفا والخيال لازما لرؤا السبب الاول
ولزم السبب الثاني وبانه انما يتصل على البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الاعراض
عنه وان اردنا القول بالامكان الجامع للفعل فالكري متنوعة والمحمون على الكيفيات تتحققه
وقد يكون محله ايضا وكذا خيله في الصور المذكورة بالاستباب المذكورة لانه في حقيقة اسباب
اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض وكذا في ان
البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كافي البياض المثلوق فانه يصير ايضا من ان النار لم يحدث فيه
مخللا وهوايه بل اخرجت الهوايه ولهذا ما راسل وكافي الهواء السبي من العذر فانه
يكون من خلط فيه الردار سخي حتى اكل فيه ثم يصير حتى حتى اكل في غاية الاشفاك ثم
يلج الردار سخي في ما يلج فيه القل ويبلغ في تصفيه ثم غلط الماء ان فانه يعتقد ذلك
المخلوط فيبصر غاية الايضاض كاللبن الذي لم يمتزج بعد الايضاض فليس ايضا
لان سببا يفرق ودخل فيه الهواء والالم بمف بعد الايضاض لكنه لا على الامه وكافية
الحصه فانه يبيض بالطلع بالنار ولا يبيض بالحق والوصول مع ان تفرق الاخر اذ داخله
الهوايه اظهر ما استدرك في الشفا على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المهي
بالشف امران احدهما اختلاف الاعاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض ما
على العين ثم العودة ثم السواد وتارة الى الحمة ثم العدم ثم السواد وتارة الى الحصة
ثم السواد ثم السواد فانه يدل على اختلاف تاركه من الألوان فان لم يكن الاسود
وبياض ولا حقيقته بياض الا مخالفه الضوء لاجزا الشفا لم يكن في تركيب السواد
والبياض الا الاحد في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشفة والضعف وانهما
انكاس الحرة والخصه وعمودك من الألوان فانه لو كان اختلاف الألوان لاختلاف
اختلاط الشفا بالظلم والسواد لا انعكس حكم التبريد فوجبار لانعكس عن الاحمر والاحضر
الا في الاخر الشفا فوجب ان لا انعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان
سببا خلاف الألوان لا يجب ان يكون هو المركب من السواد والبياض اظهر من دلالتها على ان
سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفا فانه مع ان في الملازمين نظرا

لجواز ان يقع مركب السواد والبياض مجعلا كان محققا على اعماء مختلفة وان انعكس السواد
عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرقاه السواد والبياض المتضادان
يعني طرقا اللون السواد والبياض وكما استقاة ان تضادا حقيقيا لانها متضادان على
موضوع واحد مع اجتماع اجتماعهما وعقود غاية الخلاف بينهما وما تسمى من ان السواد والبياض
يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغير داخل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما
لاخلوا اما ان يتي كل واحد منهما او احدهما على مرافقه او لا يتي واحد منهما على مرافقه والاقسام
باسرها باطله اما الاول فلانه لو يتي كل واحد منهما على مرافقه لزم ان يري الجسم في غاية السواد
وغاية البياض او المراد بالبقا على الصراة ان يكون حاله عند الحس في ان الاجتماع كحاله
عنه في زمان الانفراد واما الثاني فلانه لزم ان يري الجسم في غاية البياض ان كان البياض
على مرافقه هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على مرافقه هو السواد وايضا يلزم
عدم اجتماعهما لان الذي لم يتي على مرافقه مستف من اجتماع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم
ان لا يكون شيئا منها توجد البتة بل الوجود دون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يتلزم
من عدم بقا الشيء منها على مرافقه التي كانت ما يتلزم عند الحس طاله الانفراد استقاة في نفسه بل
تأزان كونا موجودين معا ودر كنهها لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون
المركب دون كل واحد منهما واحدهما وشوقف اللون في الثاني ان الضوئي لا ادراك لاني
الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لاشروط وجوده كازم الشيخ وابن المسم وبمنه من الحكماء
قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلم لعدم شرط
وجوده لكن الجسم في الظلم يستعملان يحصل فيه عند تحقق الضوء الغير واستول الشيخ
بالامر في اللون في الظلم فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجوده العائق من دونه وهو الظلم
اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الظلم غير مانع عن الابصار فان اكل لشيء في غار مظلم
يرى جامع في خارج القار اذا اوقدوا نارا ورد ان عدم الرؤية لا تتقاه وهو الصمد
المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جبا ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع
عليه لون ضعيف يرى فيه بياض ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديدا واذ وقع عليه
ضوء اقوي يرى فيه بياض اشده وهذه اليمينات المتفاوتة في الشدة والضعف تتفاوت
الامامه لوجه كل منها مع مرية من مراتب الضوء شاسبه لذلك اللون في القوة والضعف
ولا يوجد مع غيرها ما ملك المراتب فعد من ذلك ان كل مرية من مراتب الضوء شرط لوجود
اللون المحسوس بها فاذ افتدت مراتب الضوء بمراتب الشدة الألوان كلها واما قلنا عدس
من ذلك ولم يتلزم من ذلك لاحتمال ان يقال ان استقاة اللون المحسوس مع مرية من الضوء
عند استقاة ليس لا يتلزم بل الامر آخر مجهول فادابا يجوز ان يكون اللون طيعه غير مشروط

بشي من رتب الضوء فوجد تلك الطبيعة في الظلمة فوجد اللون في صفة الانحراس علم باذنه
وأنتمض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس لاي اختلاف اللون الواحد الشخص عند
الحس بحسب مراتب لظهور اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا
كان الضوء هقيقا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور
فتتوهم لسبل الانكشافات تبدل المكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك بان هو اللون
مع منصفين واجري ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان الجمع الواصل اليه في الثاني بسبب
شدة الضوء وهو اوضح واين من الجمع الواصل في الاول فوم ان اللون في الثاني اشد منه
في الاول لكن اذا تأمل في ذلك تأملا شاملا بمنزلة اللون عن الضوء فيها وعلم ان اللون فيهما
واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطاً لوجود اللون بان يقول
الحكم للضوء مشروط لوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطاً بوجود الضوء لم يستدر
وهو منصف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منضاء وان اراد المعية اذ الامم فهو غير
حال على انه قد صرح بوجود الشيء بدون اللون كما في البور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون
متغايران كما في المقارنة بينهما مستندة من الحس وذلك لان الجسم لا يبين او لا يثود اذ اوقع
عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجوده في سطح امرها طاهر بنفسه للحس والاخر
ظاهرا بسبب الاول ورم بعض الناس ان الضوء ليس امراً سوجباً اذ ارجأ على اللون بل هو
من ظهور اللون في المثال المذكور ليس على سطح الجسم لا كون يما من ادوات قد ظهر
للحس في لولا الظهور المطلق هو الضوء وانكشاف المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
وتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من
مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا لوم ان هناك برقا ولها ناء وليس الامر كذلك
بل ليس هناك كميته زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا ثم واستدلوا عليه بان اللامع
بالليل مثل الراعة في مضياء الظلمة ولا يرى ضوء في السراج ثم السراج يرى مصفيا
ضوا شديدا ولا يرى ضوء في ضوء القمر في مضياء ضوا اشد ولا يرى ضوء في ضوء الشمس
وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قد رز الظهور في ذلك الظهور
كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى نور السراج انظر الى اللامع لم ير له لاما الزوال ضعف
البحر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست لا ظهورا وانها
عند الحس كانت زوالها ليس لاختلاف الواء عنه فلا يكون الضو كيفية زائدة على اللون وظهوره
قال الامام لا بعد ان يكون لما ذكره ما يثير في اختلاف احوال الادراكات فكأن ذلك مدعي
ان الضو كيفية وجودية زائدة لان اليان والاشواد قد يمشا ركان في الضوء وتخالفا في
ماهيتها واما الاشتراك بجزء من الاختلاف وأعرض عليه مجازا اشتراك تخالفي الماهية في ظهورها

عند الحس فالمعتد ما شتاده الحس واما ان البور اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء
مرى ضوءه وليس له لون فلا يكون المصنوع ظهورا للون فابلان للشدة والضعف المتباينان
نوعا اير كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشده
منه نوعا متباينا للضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدم مير الكلام
قابلا للشدة والضعف فكون من كل منهما الاشده والضعف المتباين نوعا استدلو على ان الاستدلال
نوع بيان للضعف بان السواد مثلا الشدة منه عاكف الضعف فلا يخلوا ما ان يكون
الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل وان لم يكن التفاوت في المواد على سبيل
امر خارج عنه لكنا نعم لقطع ان التفاوت في السواديه فمعين الاول فكون الاسد نوعا مخالفا
للضعف وأعرض عليه بان السواد من خارجها عن ماهيتها لما تقرر عندهم من ان القول بالتشكيك
من عوارض ما يقال عليه من الاقتران واستدلوا عليه وجبهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها
الى الجزئيات على التوافقان جميع الجزئيات متساوية في ان يحققها ذاتها رجا لا تقصورا لا عند
تحقق الماهية وذاتياتها ورتفع ارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها
تقدم على ذاتها فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شي منها اقدم او اولي او اشد
وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية
الى الجزئيات المتفهم بالوجود كسبة الى الجزئيات المتأخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها متوقفة
على الجزئيات بالتشكيك بل القول بالتشكيك من العوارض وأعرض عليه بان هذا الدليل
يعينه جازي الامر الكافي لان جميع الجزئيات متساوية في ان يحققها ذاتها رجا لا تقصورا لا عند
ولا يرتفع شي منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذاتها فلا يكون الامر الكافي بالنسبة الى شي
من الجزئيات اقدم او اولي او اشد فان منع استلزام مساوي الجزئيات في هذه الاحوال لاستشقاء
التشكيك في الامر الكافي كان النع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الامر
الذي به تحقق التفاوت حيث يوجد في الاشده دون الاضعف ان لم يكن داخل في الماهية
لم يتحقق التفاوت في بل كاشفي الكل في الشوا وان كان داخل فيهما لم يتحقق اشتراك الا
في لا لا تتقارب بعض الجزئيات مثلا الخصوصية التي جدي في الشمس دون القمران كانت من ذاتيات
القول لم يكن ما في القمر ضوءا والامم يكن تفاوت التباين في نفس الماهية فان قيل يوضح هذا الدليل
لزم ان لا يكون العارض ابدا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف فان اقررنا ان اريد
اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للضعف فيه واما يرد على فلا تفاوت
لان ما هو مفهوم العارض فيها على الشوا مثلا الخصوصية التي يوصف في يان السراج دون السراج
ان كانت مأخوذة في مفهوم اليان لم يكن يان السراج من عراضه ولا كان مفهوم اليان فيها على
الشوا اجيب بانه داخل في ماهية العارض لاشده وان ايرضا في ماهية العارض ولا في ماهية

المعرض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض ما يوجب جميع المعروضات **اقول**
يتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تقادمت الماهية وذلك انه كما جاز التقادمت في العوارض
باعتبارها خارجا عن داخلها ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبارها محتاجا
عنها داخل في موه بعض الافراد مثلا ككون النور تمام ماهية الانوار او مضافا لها ومكونا
الكيفية التي بنور الشمس ارضا خارجا عن حقيقة النور داخل في موه نور الشمس وعمل هذا التباين
وتوجيه النسخ انما لا نسلم ان القدرة الزائدة اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على
السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا بد من كونه داخل في ماهية
المعرض حتى لو فرضنا الكيفية التي بنور الشمس عوارضه كان التقادمت بحاله وانما الصفة
كونه من الجنس العارض وزايد فيه فان الكيفية التي بنور الشمس وتباين الشئ وحدها لا يثبت
الزيادة بنور وبياض وحدها ولا يثبت ذلك من الماهية وذاتياتها وانما حصل ان عدم دخول
القدرة الزائدة في التقادمت في المعنى المشترك الذي فيه التقادمت ان كانا متان في التقادمت
لزم عدم تقادمت شي من الصنوعات في افرادها سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى التقص وان
لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تقادمت الماهية وذاتياتها ونسبها ذهب بعضهم
ان يثبت التشكيك مطلقا تشكيكا بالدليل المذكور ويجوز بعضهم التشكيك والتقادمت في الماهية
وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تقادمت الخطا لا طول والاقصو
تقادمت في الماهية الخطية وانما في الاطراف الكمال وفي الاثر انقص لان الزيادة التي هي في
الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخل في ماهية وان ادعي المفرقة بين ما اذا كان ذلك
القدر الخارج من المعنى المشترك داخل في ماهية الاشياء وبين ما اذا كان داخل في مجرد هويته
لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية بخلاف ان يكون ما هو متفاوت
الجنس خارجا عن داخلها ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل عمل
من الشدة او الضعف في مثله في محل آخر فيكون كل منهما كلياً له افراد تخصه مخالفا
للكل الآخر وصفتها ظاهرهما وان يكون كل منهما ضمنا متوافقا لاخر في الماهية ولو كان الثاني
اي الصفة محض من الجنس زعم بعض الحكماء ان الصنوعات محض من الصنوع
وتصل المستثنى تشكيكا بانه متحرك بالذات **وتحيز** بالذات جسم اما الكري نظاما وانما يتعدا
بالذات لان الاعراض تتحرك تبعية الحال واما الصفة فلان الصنوع متحرك من الشمس في الارض
وتبع المعنى في الاشتغال من مكان الى آخر كما شاهد من القول موضع الى موضع ونعكس عما
ملقاه الى غيره وكل ذلك حركة واجواب النسخ بل كل ذلك محدود للصنوع في المقابل المعنى ومقابلته
الجسم الكيفي المعنى بحدوث الصنوع فيه والحركة وهو سبب التوقف اما في الاول فهو ان حدوث
الصنوع الجسم السافل لما كان سبب مقابلة الجسم العالي بحاله اغنى عن العال الى السافل

وما قيل من انه لو كان متحركا الراية في وسط الساحة فهو مدفوع بان حركة الصنوع من
السرعة بحيث لا يتصور في ذلك واما في الثاني فهو انه حدوثه في الجسم المقابل لما كان
بابا لموضع من المعنى وذاتياته اقياما بحيث اذا زالت تلك الحادثه الى قابل اخر
زال الصنوع عن الاول وحدث في ذلك الاخر طعن انه يتبعه في الحركة ومقتل من الجسم الاول
للا الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الصنوع لما كان يحدث في مقابلة المستثنى بالغير كما حدث
في مقابلة المعنى بالذات وكان المستثنى شرطاً في حدوث الصنوع بما يقابله فن ان لم يتقاسم لا
وحركة للصنوع من المستثنى الى مقابله والمقصود الظل فانه متحرك ومقتل بما يتقال صاحبه
مع انه ليس بجسم بالاشتراك فان اجابوا بانه لا حركة له بل نزول عن موضع وحدث في اخره على حسب
عدد الحوادث كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وحدها الاول ان لو كان
جسما ولاخفا في انه محسوس بالبصر كان سائر الجسم الذي يحيط به وكان الاكبر مضافا بشدة
استناراً والمحسوس المتأخر من حال المبصرات منذ ذلك فان المرئي كلما كان اكرا استناراً
كان انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله يحصل ضد المحسوس فان الاستنار رضى
الانكشاف واغرض عليه بان الحائل بين الراي والمرئي انما سر المرئي اذا كان قريبا لعدم نفوذ
شعاع البصر فيه اما اذا كان متبعا فلا كان صفته البصر او الزجاج مريديا خلفا ظهورا
وانكشافا فلذلك يستعين بالطاعنون في الشمس في قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه
لو كان جساما لم يكن كونه موجه لشدة الانكشاف لما تحتل ان كثر مستعمل فكما كثر كان الاشتغال
به اكثر فمثل الاحاسن ما وراه او لا يرى ان تكون الصفة اذا غلظت جدا وحت لما تحتل
سرا وان الاستقامة بالذاتية من انما في العين الصفة لا حياض الى شعاع الروح الماسو
على ما بين موضع دون القوية بل هي حجاب لما عن روية ما وراه الثاني لو كان جسما متحركا
لاشغ حركة الحجابات فخلقه **مردود** انما ليست بالقدرة والارادة بل بالطبع والحركة والطبع
انما يكون الى العلو او السفل وما يوجب ما عن فيه ان الشمس والحققت من الاقتران استناد
وجه الارض في القنطرة وحركة الصنوع من السماء الى الارض في وجه الارض فيما لا يعتد ايضا الصنوع
اذا وقع في البيت من الكوة ثم سد ذاتها دفعة واحدة يصير البيت مظلا ولا شك انه لم
يخرج من البيت جسم والافاق في السفل فلا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان المعرض
ان لا ينفذ منها غير ما سد ذاته والافاق ايضا جسم والارض ان يكون جيلولة جسم بين جسمين
فقدرة لاحدها فالمتقدم ح عرض ليس الا وهو الصنوع ثبت ان الصنوع ليس جسم بل هو عرض قائم
الحل محمول مثله في الجسم المقابل للحل وهو ان الصنوع في ذاتي وهو القائم بالمعنى
لذاته كالشمس ليس بزيادة عن اسم الصنوع وعرض وهو القائم بالمعنى بمعنى كالقمر ليس
نورا من قوله شكلي هو الذي جعل الشمس في ذات صياد النور اية ذان نور والارض فستان

صوت اول وهو الحاصل من مقابلة المضي لذاته كصوت جرم القوس وهو وجه الارض
المقابل للشمس وصوت ثان وهو الحاصل من مقابلة المضي لغيره كصوت وجه الارض حاملة
الاشجار وعقب العزوب والصوت الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضي ليس ظلا
والظلمة عدم ملكة فانما عدم الصوت مما من شأنه ان يكون مصليا لانا كيفية وجوده على ما
ذهب اليه البعض والا لكان ماضيا للجالس في العار من ابعاده من هو في ماضى خارج العار
فانما كان له من ابعاده من هو من العار ذلك القطع بعدم الفرق في الحاصل المانع من الاضمار
بين ان يكون محيطا بالراي او بالمرئي او متوسطا بينهما ودرامنه ذلك لانه ليس مانع من اطلعة
الصوت بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في العار او يقال العائق عن الرؤية هو الظلمة
المحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالراي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك ما يقابل شرط
الرؤية هو الضد المحيط بالمرئي لا الصوت المحيط بالراي ولا الصوت مطلقا وقوله لا فرق في
الحاصل بين ان يكون محيطا بالراي او بالمرئي سلم فيما اذا كان ذاتا لشي مانعا عن الابصار لا
قياسا بانما بشرط وقد يستدل بانما اذا قد راحلوا الجسم عن النور من غير ان يصادف
افرادا لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تتجلى امرها نحو ما في الهواء ليس هناك امر محسوس
الا ترى انما اذا غمضا العين كان طالما اذا افتحنا بالظلمة الشديدة ولا شك انما لا ترى
في حال التفتيش سائر في جوتنا بل لاني هذه الحالة ان لا ترى شيئا فتجلى انما ترى كيفية
كالسواد وكذا الحال انما تجلينا الظلمة امرها نحو ما تتشكك لقا يكون بوجوده يقول تعالى
وجعل الظلمات والنور فان المجموع لا يكون لا وجودا واجيب بالمانع فان الحاصل كما جعل
الوجود جعل عدم الحاضر كالعبي الخاص وانما الثاني للمفعول هو عدم العرف ومنها
المفعولان وهي الاصوات الحاصلة من التوجع المفعول للفرع والقطع بشرط المقادير
يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهو كيفية حدوث في الهواء حسب موصف المفعول
للفرع الذي هو اساس صيغ والقطع الذي هو ترتيب عيب بشرط مقادير المقادير للفرع
والمفعول للقطع كما في فرع الماد قطع الكرياس بخلاف القطع لعدم المقادير والمراد بالتوجع
حاله شبيهة بتوجع الماحد بعدم بعد صدم يكون بعد صدم وانما جعل التوجع سببا
قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا استقر انما فانما بعد الصوت مسترا باستمرار توجع الهواء
الخارج من الحلق والالات الصائبة ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طين الطين فانما اذا
سكن انقطع انقطاع توجع الفواح كالاسام الدوران لا ينفيد الا الظن والمسله بالطلب
في اليقين على ان الدوران هنا ليس بنظام اما وجودا لانه قد يوجد توجع الهواء باليد والاصوات
هناك وانما بعد فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور عدم في التوجع لاسية
جميعا فلا ينفذ طنا ابنا واجيب بان استمرار بعض الحركات مع احد من القوى من الاغان الماقية

بعد الجسم يكون الصوت معلولا لتوجع الهواء وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من السائل العلية
تستلزم لنا الحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة فعينا وانما كان الفرع والقطع
سببين للتوجع اذ بهما تنقلب الهواء من المسافة التي سلكها الجسم القادح او المنفوخ الي الحسين
ونقاد لذلك الهواء التقلب ما يجاوره من الهواء فتقع هناك التوجع المذكور وهكذا متصا دم
الاصوية وتوجع الي ان يقتضي الي هو لا نقاد للتوجع فنقطع هناك الصوت ولا شغرة
كالحجر المرمي في وسط الماء فيل وانما يجعلها سببين للصوت ابتداء في كون التوجع والوصول
للا السامعة سببا للاحتساس به لا لوجوده في نفسه بل ان الفرع وصول والقطع لاصول
وبما انما ان فلا يجوز كونها سببا للصوت لانه زمانى ورد ذلك بان التوجع ان كان انما
فقد جعلوه سببا للصوت الثاني وان كان زمانيا فقد جعلوا الفرع والقطع الاسمين
سببا له فجعل الان سببا للزمان لان على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب عللة
تامة او جزا اجزا منها اذ لا يلزم ان يكون الزمان موجودا في الآن في الخارج سماع قوله
الحاصل من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج القاع يعني ان الصوت يجذب
في الهواء الخارج من الصاخ ايضا لانه انما يحيط به الهواء الداخل في القاع فقط على انهم بعضهم
من ان التوجع الناجم من الفرع والقطع اذا وصل الي الهواء الخارج للصاخ حدث في هذا الهواء بسبب
بوجه الصوت لانه لا وصول الي الهواء الخارج من القاع والليل على ذلك انه لو لم يكن
وجود الاية الصاخ لما ادركت عند سماعه جهة وجهه من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود
له في مكان وجهة خارج الصاخ واللام باطل قطعا لانه اذا سمعنا الصوت يعرف انه وصل
الي من جهة اليمن او اليسار من مكان قريب او بعيد لا يقال عجز ان يكون اذ والجهة
لاجل ان الهواء المتوجع في مسافة وتتميز القرب والبعيد لاجل ان اثر القاع القرب اقوي
من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسانة لا نقول لوصح الاول لما ادركت
الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد ليس اذنا اليمن في الصوت
من يمينه ليمسح باذنه اليسرى ويعرف انه جازر يمينه مع القطع بان الهواء المتوجع لا يصل الي اليسرى
الابعد لان الخفاف عن اليمنى ولوصح الثاني لانه ان يكون لنبه القوق والصوت القرب البعد
فلم يميز بين البعيد القوي والقريب والضعيف والذين الصوتين المتساويين في القرب والبعد
المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان فيسجل ما ذكرتم
يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حايه الي القاع لان التمييز بين الجهات والقرب
والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في أماكن البعيد في مكان البعيد والقريب
في مكان القريب لكن وصول التكييف للصوت السامعة شرط لاحساسه على ما مر مستقص في بحث
السمع فلان صاحب الفرائد قد علم ان سماع الصوت انما يحصل ولا يفرع الهواء المتوجع

لخفيف الصاخ ولذلك يصل من الأبعد في زمان أطول لكن بمجرد ادراك الصوت القائم بالهوا القادر
لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعيد بل ذلك انما يحصل مع الاثر الوارد من حيث
وزود وتبع ما يتوهم في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد قال والحاصل انما عند
عملنا رد علينا هو فارغ فنسرك الصوت الذي فيه عند الصاخ وهذا القدر لا يفيد ادراك
الجهة ثم انما بعد ذلك سمعنا صاعدا فسادا ادراكا من الذي وصل اليه في ما قبله فاقبله من
جهة ومبدأ وزوده فان كان بقي منه شيء موجود ادراكه الى حيث سقطت وسمي ربح يدرك
الوارد وموزود وما بقي منه توجردا وجهه وبعد توجرده وقرنه وما بقي من توجده مواجبه
وصغفا وان لم يبق في المسافة اثر فيه في المبدأ لم يعلم من قدر البعد لا نقدر انما بقي وكذلك
لا نفرق في القرب بين الاعداء والاصل الثابت العالي الجو وبين ذوي الرمي التي هي اقرب اليها ونكون
منه بين كلتي رطلين لارهاما وبعد احدهما ساذراع وبعد الآخر ذراعان فاما اذا سمعنا كلامها
من قارب اخرها وبعد الآخر وقال الامام هذا انتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه
بحث وهو انه انما السامع من هذا الذي وصل اليه الى قبله فاقبله ولكن يدرك الشئ هو الصوت
نفسه دون الجهة فانما غير مدركة بالشئ اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن يكون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لان حيث انه
في تلك بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر والمذكور بالشئ لا يختلف باختلاف الجهات
فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واسبب ان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه من
تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا يكون الصوت حاصلا في ما يدرك بالشئ كالمعلم دون الخلاف
او ثم المراجعة من جسم اياهم وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشروبات وسجل بقاء
اي بقاء الصوت بوجوب ادراك الهمية الصورية يعني ان الصوت غير فار الاثر في الوجود
لا يمكن بقاء الحز الاول من زمان وجود الجز الثاني منه بل يوجد اجزاء على سبيل التحد
والانقضاء في الحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا فانا لا اجزا لكانت حروف
الكلمة التي تكلم بها باقية حال التكلم توجدها وبقاها مجتمعة في الوجود مستلزم سماعها
اما بعد ادراك الهمية بالهيئة بالترتيب متوالية لان قطف او على ترتيب معين وهو ترجيح
لا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروفه في زمان ابتدائها على الهيئة فلا مرجح بالمرجح على ان
الحروف ليست اجزا للصوت بل هي من عوارضها الفارقة اذ قد يوجه صوت ولا حروف هناك
فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزا الصوت درة هذه العلامة بان حال تلك الاجزا
كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما توهم من بقاء الصوت بنا على ان كان قريبا
من الصوت يصل الى صاحبه الهواء الحامل للصوت فسمع ثم يجازي الى من كان بعيدا عنه فسمع ذلك
الصوت بعينه مدفع بان متوهم البعيد من السمع القرب لا عنه لشخصه فان كل هو من الاهوية

تولد فيه موج آخر وصوت مثل الاول وعصا منه اخر وهو الصدا قالوا الهواء المتوج
الحاصل للصوت اذا صادف قسما املس كل اوجار بحيث يعرف هذا الهواء المتوج الى
الحلف بمخوف ظاهري هذه التوج الاول حدث قبل ذلك الصوت هو الصدا وبعض له كيفية
مميز وليس باعتبارها حرفا وقد يعرض للصوت كيفية ما يتميز عن صوت آخر بالجهة في الحزن
والثقل بمزايا السمع والحرف من تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض
بمعد بعض مجموع العارض والمعرض عند اخري وعبارة التي تحتها وصدا المماثلة بالحدة
والثقل اي الزريرة والجهة اخر ازمنة فان كلا منها يفيد ميز صوت عن آخر ثم انما في السمع
لن ان يكون ما من التميز مستوعبا بل ان حصل التميز في نفس السمع بان يختلف باختلافه
وتحد باجاده كالطرف بخلاف مثل العند والجوحد حيث ضد الاول ان تميز في السمع دون
الاخر فنظر اوما لا اما مصوتا واصوات الحروف اما مصوم وهي التي تستحق حروف المد واللين
وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اسباع ما قبلها من الحركات المتعاقبة
لهان فان الهم محاسن للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صائته وهي ما سوى الحروف المذكورة
والصائت قد يكون متحركا وقد يكون ساكنة بخلاف الصوت فانما لا يكون الا ساكنة مع كون
ناقبلا من جنسها كما عرف فالالف لا يكون الا مصوتا لا ستاع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة
الساكنة عليه فتحه والاطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي والاما الواو والياء فكل واحد
منها يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صائتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركته ما قبله من جنسه
شابل او مختلف بالذات او بالعرض بغض الحروف اما متماثلة لا اختلاف فيها بذواتها
ولا بعوارضها المتماثلة الحركة والسكون كان الساكنين او المتحركين نوع واحد من الحركة
او متماثلة اما بالذات والكيفية كالأ والياء فانها حقيقة ان مختلفتان متساويتان ساكنتين
او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالساكنين اذا كان احدهما ساكنا والاخر
متحركا او كان احدهما متحركا والاخر متحركا غير متماثلين حقيقة ان مختلفتان مختلفتان عيب
العارض وينتظم من الكلام باقسامه فان الحروف اذا تالفت تالفا مخصوصا لسمي المتالف كلاما
وهو سهل وموزون والموزون مزدون ومؤلف والمؤلف تام خرا وانشاء قسامه وغير تام بقدر
وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعمل كلام غيره قال الاشاعرة
الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف وليس هو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول
الكلام اللفظي قال الشاعر ان الكلام لبي الفواد واما جعل اللسان على الفواد دليلا
والكلام ليس مقابرا للعلم والارادة والكرامية وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نقوا ذلك
ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من الكلام خبر فذاك ثلث اشياء احدها البيان الصادر
عنه والثاني علم بغيره النسبة او انتفاء ما بين طرفي الحرف والثالث ثبوت تلك النسبة

او علم بثبوت النسبة او استغنى في الواقع والافران لينا كلاً ما حثينا اتفاقا فتعين الادل
واذا صدر عنه امر او نهي فمناك شيان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة
قاية بنفسه متعلقة بالماوراء او المبنى عنه وليست الارادة والكراهة ايضاً كلاماً حقيقياً
اتفاقاً فقبض اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والكاحل ان مدلول الكلام اللفظي
الذي يسميه الاشاعرة كلاماً نفسياً ليس ارادياً العلم في الجزوالارادة في الامر والكراهة
في النهي واما سبب الشاعرة فاما لا اعتقاده ثبوت كلام نفسي تعظيماً واما لان المقصود الاصلي
من الكلام هو الدلالة على ما في القايير وهذا الاعتبار ليس كلاماً فاطلق اسم الدال على المدلول
وهو فيه تنبيه على انه المتوصل به اليه فكانه هو المتحقق لاسم تلك الالة والاشاعرة
مدعون ان نسبة طرفي الحزالي الاخر قاييه بنفس المتكلم ومقابلة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما
لا يعلم بل خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر
الرجل بما لا يريد كالخبر بسلطان هل يطعمه ام لا ولا مقتدر من ضرب عبد بعصانه فانه
قد يامر به وهو يريد ان لا يفعل المامورية ليظهر غرضه من يلومه واقرض عليه بان
الموجود في هاتين المورتين صيغة الامر لا حقيقة اذ لا طلب فيها اصلاً كالارادة قطعاً ومثل
ذلك ينفي ان يقال في النية استدلالاً او اعراضاً فيقال المعنى النفسي الذي في النية غير الارادة
لانه قد ينهي الرجل عما لا يكرهه بل يرد في صوتي الاختيار والاعتذار ويغير مانه ليس هناك
حقيقة النية من صيغته فقط **اقول** المعنى النفسي الذي مدعون انه قام بنفس
المتكلم ومقابل للعلم في صوت الاخبار عما لا يعلم هو ادراك مدلول الحز اعني حصوله
في الدفن مطلقاً ومثل الطعومات التسعة الكاحل من تقابل الثلث في مثلها
يعني في الكيفيات الحسوسة طعوم الطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة
لا بد له من فاعل هو الحز او البرز او الكيفية المتوسطة بينها ومن قابل هو الكثيف
او اللطيف او المعتدل منها واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام الفاعل حصل اقسام تسعة
نقسم الطعوم حسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت كراهة وفي الكثيف حدثت الحرارة
وفي المعتدل حدثت اللوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحوضة وفي الكثيف
حدثت العنوضة وفي المعتدل حدثت البصر **الكيفية المتوسطة** بين الحرارة والبرودة
ان فعلت في اللطيف حدثت الهسومة وفي الكثيف حدثت الحلاق وفي المعتدل حدثت
الساهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والسمه هذا المعنى يسمى سخا
والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لثقل الاتهام بين اجزائه
لا تحلل منه شيء فاللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا وصل في غثيل اجزائه وتلطيف احسن منه
طعم كالحار والحديد وهذه من المعتدلة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار

الفاعل في الحرارة والبرودة وذكر ابن غايي اللطائف والكثافة غير محتمون فجاز ان يكون كل
واحدة من متلك المراتب فاعلمه او قابله لطعم بسيطه على حدة فلا يخصص عدد الطعوم البسيط
في عده محصورة فضلاً عن التسعة والعشرون وايضاً الحار والبارد والحم والبارد والبارد
من كل من طعم ولا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضاً الاختلاف بالثقة
والضعف ان الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير محصورة وان لم يصح كان العنصر
والعصوة نوعاً واحداً لا اختلاف بينهما الا بالثقة والضعف فان القابض كما
سياتي يقبض لها هو اللسان وحده والعنصر يقبض لها هو وبالحسنه معاً وايضاً الامون
من بارد والصل حلو حار والزيت دسم حار وايضاً حدوث الطعوم التسعة على فلك الوجوه
المختصة لم يتم عليه برهان ولا امانة سد عليه من وهذا قيل مباحث الطعوم دعادي
خاله من الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية حدوث ما سياتي وبما وقعت
لبعض النفوس لما سلك الوطء فقال الحز ان فعل كينه يميز ملامه في الاجسام التي يتركها
اذ من شأنها التفرق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تقريباً ولا شك ان التفرق كاله غير ملامته
للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة يميز ملامه ففعل في القابل
الكثيف كينيه يميز ملامه في القاييه وهي الحرارة فاما بعض الطعوم وابعدها عن الملامه
لثقل مقاومتها وكون التفرق عظيم فان القابل اذا كان كثيفاً قادم الحرارة متعادلة شديدة
مومنة عن التفرق فتجمع في اجزاء الحرارة وتفرق تقريباً عظيم لان الحز ان المجتمع اشد
تأثيراً فيكون اثرها اقوى فلاحم يكون الكيفية الحادثة في غايه البعد عن الملامه
وسهل الحز في القابل اللطيف كينه يميز ملامه ايضاً الا ان يكون في عدم الملاية دون ما
ذكر اولوهي الكراهة اذ لا تفرق تقريباً صغراً لكن يكون عاصم فان القابل اذا كان لطيفاً
كم يقادم الحرارة ولم يبعده عن التفرق فمفوض في اجزائه فضعف التأثير لعدم اجتماع
اجزاء الحرارة ويكون التفرق صغيراً فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه ح ملامه وان يكون
دون الحرارة في الملاية وسهل الحار في القابل المعتدل بلوحه وهي بين الحرارة والحراهة
في عدم الملاية لان مقادير المعتدل للحرارة اقل من مقادير الكثيف والكر من مقادير
اللطيف فتكون التفرق فيه متوسطاً بين اللطيف والصغير فلا محالة تكون الكيفية الحادثة
في المعتدل اضعف من الحرارة وفي عدم الملاية اقوى في الحرارة ولان اللوحه كينيه
متوسطه بين كينيه الحرارة والحراهة ميل اللوحه الى الحرارة من والى الحرارة اخرى اعني
تكون طعم الملح ان قرباً من الحز ان حيث يتوهم انه مثر وثان قريباً من الحرارة بحيث تحيل
انه حريف وتخيته انه اذا اخذ لطيف الرمال المروط بالما وطبخ حصل اللوحه
وهذا ما قيل من ان سبب حدوث اللوحه غلط طوبه ماء قليله الطم او عدمه باجراً

اوصيه محرقه يا بسمة المزاج من الطم غاط باعدال قال لاجز الارضه اداكثر
اوب ومن هذا السبب يتولد الاملاح وتغير المياه ملحا وقد صنع الملح من الرماد والصل
والنور وبغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصلى ويحل ذلك المالح حتى يمتد ملحا او ترك حتى
يغث بقسه والسرور. فعمل كالحرق كمنه غير ملايه او ماشاها التكتف الذي
لا يلام الاحكام ايضا لكن عدم ملايه اقل من عدم ملايه التفرق ولذلك كانت الكيفيات
الحاده بواسطه التفرق اشد في المافق من الكيفيات الحاده بواسطه التكتيف في القوة
والضعف فعمل البرود في القابل الكثيف عنوضه لانه يتضاعف التكتيف اعني ان
التكتيف يمنع البرود عن النفوذ وفارقا فجمع ح اجزا البرودة ووشوفيه تاثيرا عظيما
وتكثفه تكتيفا بليغا متقا عفا فحدث فيه العنوضه التي تقرب من المرات في المناصرة
وتعمل البارد في القابل اللطيف حموضه لان اللطيف لا يتاوم البرود فيقتدي في اعاقبه
ويكثفه تكتيفا اقل كثر ما في القابل الكثيف فحدث فيه كفيه يكون عدم ملايه اقل كثر
ما في القابل الكثيف فحدث فيه كفيه يكون عدم ملايه من عدم ملايه العنوضه بكثير
وهي العنوضه ولان الحموضه تحدث من عمل البارد في اللطيف فان المر العنوضه لسبب
نور وكثافته كلما ازداد ما به وطاقه واعتدل قليلا باسحان الشمس المنض ازداد
حموضه وتعمل البرود في القابل المعتدل فضا وهو في عدم الملايه دون العنوضه
وقد كثر الحموضه لان تكثيف البرود في المعتدل اقل من تكثيفه في اللطيف على قياس
فان تر فحدث فيه كفيه عدم ملايه بين من وهو المنض وكونه في عدم الملايه فوق الحموضه
ظاهر وانما كونه في ذلك دون العنوضه فلان المنض ينض باطن اللسان وظاهره
فلا تنض الطبع عنه نفع شديد والعاوض بعض ظاهره فقط فلا يكون النفع منه في
سلك العاده والمعتدل الذي بين الحاران والبرود فعمل فعلا ملايا وذلك لانه لا
يزن قريبا شديدا وذلك كمنه ايضا كثر ما فويا بل بفعل فعلا بين من فحدث
منه طم ملايه وهو في القابل الكثيف الحلال وذلك لشدة المقادير بين القابل الكثيف
والفاعل المعتدل فجمع اجزا الفاعل وتكون تاثيرا تاما ملايا حقا هو بين التفرق
والتكتيف البليغ فحدث هناك كفيه في غاية الملايه اعني الحلال التي هي اشد
الطعم ملايه لان درجة المعتدل والبرد واسما ما عند القوى الذاتية وفي اللطيف
الدرجوه لقله الملايه بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فبعد اجزا الفاعل فيه
وتعمل فعلا ضعيفا ملايا فحس منه كمنه ضعيفه ملايه هي الدرجه وفي القابل
المعتدل العاصه وذلك لان القوة المعتدله يجب ان يكون تاثيرها في الفاعل المعتدل اقل من
تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فوجب ان يعمل هناك كفيه ملايه هي اضعف من

الحلال واقوي من الدرجه الحلال ان هذه الكيفيه الحار في الملاقى لضعفها واكثر من
لما لا يجد فيه لتوسطه بين اللطافه والكثافه فلا يحسن الكفيه لعدم تاثيرها الاصل المعتدل
في القوة الذاتية لالملايه لا كمنه فلا يحسن به تلك الطعم اعني من خلاصه الحار
فانما وان كانت ضعيفه الا ان حادها لطيف يجزي في الملاقى هو شوفيه ماديه وان لم يثر
في كفيه فحس منه لدرجته وقلها المفاضة وقد ذكرنا ان اسحق الطعم الحار في المرات
في الملوحة لان الحريف اقوي على القليل من الرمم المالح كانه مستحضر طعمه بارد في الملاقى
فحس منه في الملوحة وقل ايضا على تاثير الملوحة على المرات في التمدد ان السورق
من الملح المر اسحق من الملح القابل واورود الطعم لضعفه ثم المنض هو الحموضه
فان الملوحة التي على كون او لا معضه شديده البرود فاذا اعتدلت قليلا باسحان
الشمس زالت الي التجهنم الي الحموضه ثم تنتقل الي الحلاله وتكثف وان كان اقل تروا
عن المنض لكنه في الاعلى كثر ما منه شدة عوضه بسبب لطاقته ومن هنا يعلم
ان كون الحريف اقوي على التحليل لا يدل على انه اسحق من المترجوا ان يكون ذلك بسبب
شدة نفوذه ولان لطاقته وهذه الطعم المذوق في الطعم البسيط ويتركب
منها طعم لا ياتي بها وذلك ما يجب التركيب من اجسام ذوات طعم بسيط مختلفه المرات
الي لا يحصر في عدد فانما لذكر تركب حسن المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسيطة وانما
فثبت تركبها لا سببا يقتضيه للطعم المتعدده فانه اذا اجتمع اسباب كثير على حكم
واحد ملقح كل منها فيه طعم مركب ولا يحصل فيه طعم مركب منها ولا شك
ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين كثير غير مخصص فبعد الطعم المركبه
ايضا بحسب شكله الكثر ومن الطعم المركبه ما له اسم على حدة نحو البشاعه المركبه
من حرق لا قبض كما في الحمض ونحو الرغوة المركبه من ملوحيه ومرار كالي السحر والحمه
ومن الطعم المركبه ما ليس له اسم مخصص كالطعم المركب من الحلال في الحرقه في التسلسل
الطويخ وكما تركب من الرار والحرقه والقنق في المادغان ومنها الشربيات والاشربة
لانواعها لان حصة المواقفه والمخالفة الابان تقال راجعة طبيعيه وراعيه شبيهه وتختلف
ذلك بحسب الاشخاص فان اللام المخصص يكون غير ملايه بعينه وقد يطلق عليه اسم باعتبار
ما يقارنه من طعم كايقال راجعة خلق او راجعة حاصه وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافه
الى حمله كايقال راجعة الدرد والمناخ ولا تستعمل اذات المتوسط بين طرفي المنض للجمع
من الكيفيات المستعمده اي التي من جنس الاستعداد لانها تستعمل استعدادا شديدا نحو الانفعال
اي هو مقبول امر ما سهوله او سرعه وهو من طبعه كالمراشه واللين ونحو الاخوه
او استعدادا شديدا نحو الانفعال او سهوله القاعه ونحو الانفعال كالصفاحه والصلابة

[illegible][illegible]

بمعرفة كيفية اللام في الله ليس العقل فالله لا يعلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المظنة
من جهة التيقن فلا شك في جواز النظر بل يوجب اليقين والشرط كماله لانه ليس معلوما
معلوما يقينا وكذا الحال فيما اذا عرف الماهية كنهها فانه لا يتصور هناك معرفة واعيا اذ
هو من اعتباراتنا فانه جو زان ينظر معرفة كنهها الشاهد عدم هذا الغاية اعني عدم
الجهل المركب بالطلب فان الجهل المركب بالطلب هو العلم به وذلك لان الجهل المركب
بالطلب صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختيار في شئ لها على فلا يتصور
ان يقع ذلك الجاهل مقتدره ويتوجه منه الى طلب مائة الف درهم الى العلم به كيف وقصو
حدهم بكونه عالما ويرد عليه ان الجاهل ربما يعرف في مقتدراته حاصله عنه او لمقامه اليه
وربما عاقل لا من خصوصية ما يودى اليه مائة الف درهم بخلاف اعتقاده نزول عنه حله
المركب او ما فضاء المادي مره دعه والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر
وزاد المصنف شرطا ثالثا هو حضور الغاية اعني الشعور بالطلب اذ لولا يعلم
طلب الجاهل مطلقا **اقول** - رد عليه ان العاقل من المطلب انما يعرف حبه
مقتدره حاصله عنه او لمقامه اليه وربما كاد به الى المطلب كاذكرنا اننا لو جوب بان توقف
عليه العملان وانتفاضة المطلب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا مختلفوا
في ان وجوب النظر في معرفة واجب العقل او بحسب الموضع فوجب المعرفة الى الاول
والثاني الى الثاني واختار المصنف الاول واجتبه عليه وجهين الاول انه شكر الله تعالى
وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان مختلفا وتوقفان على معرفته الله تعالى وهي متوقفة على
النظر لان اليقين في معرفته وكل تصور توقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا
فقط وان لم يحرمه فوجعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقتدرا توقف عليه الواجب المطلق
الاعتقالي كوجوبه عقليا واليه هذا اشار بقوله ولو جوب بان توقف على العقلان اي شكر الله
ودفع الخوف كان التكليف به بالنظر واجبا واما شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر الله
واجب عقلا ومنه عليه على تقدير كثره فان كل قائل انما واجب فيه يرى ان عليه نعمنا ظاهرا
ورباطه واصليته وفعليه عليه وجب عليه وجب ادب ما لا يحصى كثرة ولا يشك
في ان اليقين منه من المعلوم ان من انتم عليه يشهد هذه النعم ولم يلتفت الى منعه ولم يعرف له انعام
ولم يميز بين محله في حكمه ولم يتعرف الى مرضاته اصلا فاما اعتقلا فاطمة واستحسنوا
سلب تلك النعم عليه ولا يعني للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما
ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فان العقل يوجب شكره فمستقر فمستقر حكامه وحوزا ان يكون
النعم عليه قد اراد منه الشكر عليه وانه انما يشكره بسلطانه يحصل له خوف العتوج
بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضمون بالآخرة له فان لم يعرفه كان مستحقا

لان منته العقلان هما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم
شي منهما الا بمعرفة تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر فيدفع الخوف ويتم الشكر
فكون معرفة تعالى ايضا واجبا عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي والثاني
ان النظر واجب بالاتفاق فوجبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته
فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاضة المطلب على تقدير ثبوته كان التكليف به
عقليا اي وانتفاضة الوجوب الشرعي الذي هو مصدر المطلب اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته
كان التكليف به عقليا واما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب
لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب
النظر في معرفة تعالى ثابا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول
اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول توقف على النظر في معجزته بانما فعل صادر من الله
تقديره ثباله ووجوب هذا النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لان راجعه في مطلق النظر واما
لانه نظري معرته الله مزجت انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول التكليف انظر في معجزتي
كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر في على فان ما لا
اعرف وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه فلي الانتفاع عنه واما لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت
شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في وكان هذا الكلام منه حقا
لا بعد مكابرة فلم الحام الاثبات عليهم السلام اي يحجزهم عن اثبات بوثم في مقام المناظرة وذلك
باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر مظهر اما اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع
وقسا على حاله ادبي الى بطلانه وانتقايه وما يلزم انتقاه على تقدير ثبوته كان مستغنيا
اقول - انتفاضة مستلزم لاستلزامه المحال اعني الحام الاثبات اما انتفان على
تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لايسر فيه لا يقال كل ما يستلزم المحال
فثبوته يستلزم انتفاضا للزم لا ما تقول كل ما يستلزم المحال ثبوته مقتضى ثبوت المحال
وثبوت المحال لا يقتضي انتفاضا بل ذاته مقتضى انتفاضا لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاضا
فذلك الانتفاضا ثابت له في جميع التقادير ومن حله تقدير ثبوته فعل تقدير ثبوته ايضا
انتفاضا انتفاضا لا ما تقول انتفاضا ذاته لا انتفاضا في جميع التقادير الواقعة في نفس الامر والاشياء
اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصل الفاسد اعني قاعدة التحسين والقبول العقلية
ومستلزم عليه ولو سلم فلا سلم ان القرآن دفع خوف العقاب لان افعال الخطا قايمة بخوف
العقاب بحاله والعلم رايه فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا من لم يحصل لانها
الكامل وتفصيل الاحسن واجب في نظر العقل فلنا ان اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا ينقطع بذلك
بل ربما سخر في اوده العلاف تلك ولذا قيل اللامه ادب الحاجة للخلاص من بطاءه را وايضا

شكر الخ ليس بواجب عقلاً بل العقل اما العقل فله تعالى وتاماً معنيين حتى نبعث
رسولاً في التعذيب مطلقاً اي بقي التعذيب الديني والادبي قبل بعث الرسول فذلك
على انه لا وجوب عقلاً ولا لكان ثابتاً قبله ويلزم ما للتعذيب لوجود الاحلال بالواجبات
العقلية مع استماع العفو عنهم واما العقل فلا شك ان شكر الخ لوجوب عقلاً فان كان لا فائدة
للمعاليب وهو غير جاز عقلاً وان كان لفائدة فاما الشكر وهو باطل لعاليه مما اول الشاكر
اما في الدنيا وانه مشقة ملاحظة او في الآخرة ولا استقلال للعقل فادركنا الشكر قد يتضمن
خوف من العقاب لاحتمال ان تقع الامانة والمنة كالاستعانة بالنبوة الخ اريد الله
سل وبعه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حزين على ما يلقى من شدة الفقر والمشارق والمقارب
ومعوي ما يمينه من الكؤود والهمم يرفقنا ولا يلقى ثم طفق ذكرها على راس الاشهاد
وبادى على ترك الله شكره عليه ولا شك ان ذلك لعدم استمرافكر المداوي يكونه
استمرافكر لان الدنيا وما فيها اقل عياده تعالى من تلك النعمة وما ياتي به العبد ما يبعد شكر
احقر عنه من ترك الامانة بالقياس الى الملك ولانه صرف في ملك الغير ولو سلم
فلا يتم توقفاً على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر الذي
هو شرط النظر وعلى تقدير توقفاً على معرفة غير المعرفة السابقة فلا يتم ان المعرفة
توقف على النظر خصوصاً بالقلم على ما راهنا الصوفية فلا يتم ان المعرفة واجب مطلقاً
فان معناه الوقوف على كل تقدير ووجوب المعرفة مفيد بحال الشك اي تردد الذهن في
النبوة والحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لا متاع تحصيل
الحاصل ولو سلم فلا يتم ان ما يتوقف عليه الواجب مطلق على شيء فلم يكن ذلك الذي واجباً
بل جازياً ترك وفرضاً تركه في زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يتوقف ذلك الواجب واجباً
والالم يكن واجباً مطلقاً وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقياً على وجوبه فيسلم
اجاب ايقاع الوقوف حال عدم الوقوف عليه وذلك تخفيف بالحال قلنا لا مسلم ان
ايقاع الوقوف حال عدم الوقوف عليه محال واما الحال انقاعه مشروط بعمومه لا في زمان
عمومه والفرق بينهما ظاهر لا سر فيه **اقول** بين ميم هذه المقدمة بان يقال
لو توقف الواجب المطلق على شيء لكان ذلك الشيء جازياً للترك لزم امكان تحقق الوقوف بدون
الوقوف عليه هذا خلفنا بقا التكليف بالحال جازياً واجبات المعرفة بالاستحسان على اصلنا
ومنه والفرق ان رفع الخوف لا اعتقاده انه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الامر لا يمتنع
في ذلك والراد بالتعذيب الذي هو التعذيب الذي هو المراد بالرسول هو العقل لا الشراكم
في الهداية ونسب الشكر مع كونه مشتملاً على شقة فائدة جليلة لا سرب الى جهة النعم وتوجه
اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بالآخرة

منع

منع لان الثواب والاعراض واجبه عندنا عقلاً كما سيأتي ولا يتصور ذلك الاستقلال
في امر الآخرة اجالا والمعرفة السابقة الاجالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المعنى
بعض صفاته الكالية وما ذكر من الالهام والتكليم وتصفيه الما من لحتاج الى النظر
لغيره صحيح عن فاسد وايضا المراد انه لا متقدم لها من طرق المعرفة الا النظر فان التكليم
والالهام من فعل الغير فليس بشيء متقدم لنا واما المصنفه كما هو حقه فحتاج الى
بجاءات شاقة ومخاطرات كثيرة فلا يكون مقدر واد المراد بالواجب المطلق هو ما في الزواج
نهي بالحكم ما لا يكون وجوبه مقيد بوجود ما توقف عليه كوجوب الركن المتبدل بوجوب
الصلوات لاما يكون واجبا بل على كل تقدير والاما كان شيء من الواجبات فاجبا مطلقا اذ لا
يجب على تقدير الايمان والتكليف المحال فيجب عقلاً واعترضا على الوجه الثاني اما اولها انه
مشترك في الازمان وما ذكرتم من لزوم الختام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو منزهة
والوجوب العقلي الذي هو منزهة عنكم فاهو جوازم فهو جوازم اذ لوجوب النظر العقل
في النظر لان وجوبه ليس محلو ما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه لتقدمات منتهى
الى انظار دفعه من ان المعرفة واجبه واما لاسم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فوجوب
فبقول الخلف لا انظر ما لم يجب على ولا يجب على ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب
النظر من القضايا التي قاساها معها مع التي تكلف شدات ذهنية الى لا تكلف
وسد العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضرورة محتاجا الى منه على طوره
مع تلك المقدمات لانا نقول كونه بطري النفا من توقفه على ما ذكرتم من المقدمات
التي هي في الانظار اجل قطعاً على تقدير صحة بان يكون هناك دليل آخر للخلف ان لا يقع
الى النبي وكلامه الذي اراد به نفسه ولا ما ثم ترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب
شيء اصلاً فلا يمكن له عوه وآيات النبوة وهو المراد بالالهام واما ثانياً فحفظ وهو ان يقال
ليس المكلف لا متاع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الاستماع فيه ما لم يجب عليه لكونه وجوبه
بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر اذ لم ينظر وسواء علم وجوبه اذ لم يعلم فللنبي ان يقول
ليس ذلك لا متاع عن النظر لانه واجب عليك شرعاً فتبين لا يتبين لا سوع لك ما له لا يقال
على جزم تكليف العاقل بعدم عمله بالوجوب لانا نقول العاقل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقاً من لم
يعلم الخطاب اذ لم يقل انك مكلف كذا وهذا ما سمعته من طلبة التكليف ليس من تكليف العاقل
بشيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايان اجاعاً مع غفلتهم عن وجوبه وهذا الحل ايضاً يندفع
الاشكال عن المعرفة فيقال قد كنت لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالفعل
في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلم يثبتوا هذا
الحل مسلماً الاول الاستدلال بالماهور من الايات والامارات الزالة على وجوب النظر في المعرفة

لا

نحو قوله تعالى قل انظروا ما ذا آتت السّوات والارض وهو له فانظروا الي اثار رحمة الله كيف يحيى الارض
بعد موتها فتدبر ما ينظر في دليل الصانع وصفاة والامر للوجوب كما انما هو المتبادر منه
ولما قل ان با خلق السّوات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لادب الالباب قال
عليه السلام دليل لمن لا يكابر في حبه ولم يتفكر في قدره او عد بترك التفكير في دليل المعرفة هو واجب
لا يعيد على تركه الواجب وهذا المسلك يبنى لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المتقول
من قبيل الاحاد المسكنا لاني وهو المعتمد ان معرفته الله تعالى واجبة اجابا عن المسكين كانه
وقد يتكلم في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه لم يفي لما عرفت من احتمال حقيقة الامر
بغير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظروحي
لانهم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الاله فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه معلوم
بعض المقاييس الى الاعتراضات المرددة على دليل القدر له وبعضها مخصوص بدليله وذلك وجوه
الاول ان وجوب المعرفة بالشرع يميز بين لان وجوب ذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامر
وهو يميز بين لان اجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو محقق احاصل اذ يقين وهو تكليف
العاقل بان لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليف اياه وهو باطل وواجب بان المعرفة لعاقله
بان التكليف بغير العارف باطل لانه تكليف العاقل بمشروع اذ شرط التكليف فيه وتصور لا العلم
او التصديق كما مر من ان العاقل من لا يفهم الخطاب اذ لم يقل انه تكلف لانه لا يعلم انه مكلف الثاني
منع وقوع الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحاب والتوام على ايمانهم واهل
الائرون في كل عصر من عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاة بل مع العلم
بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاب عنهم الانوار بالثبات والتقليد المحض الذي لا يبرهنه ولو
كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التبرير والحكم بايمانهم وواجب بانهم كانوا يعلمون الدالة
اجا لا كما قال الاعرابي السمره يدل على المحروا والاقدم على المسير اما ذات ارجح وارض
ذات صلاح اما لان على الصانع اللطيف الخبير عاين ما في الباب انهم قصروا عن التبرير والتوضيح
للقاصد العرفانيه والتبرير والتفصيل للدلائل الدالة على ذلك التصور لا منصرفه
الواجب انهم من الاجاليد التي لا تندرج في التبرير والتبرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيل
التي قد رويها على ذلك او من ان الزمان التفصيل والحيثية فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعينا
انهم فرض العين فرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل
للتوام الذين مر راعا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لبعض الاعمار الثالث انما لا يشك
ان ما لا يتم الواجب المطلق الاله فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر الله تعالى وجوز ان سئل
خطابه بشي ولا يتحقق ما لا يتوقف عليه ذلك الذي واسب بان المعرفة غير مقدرة بالذات اي
لا يمكن ان يخلق في القدره ابتداء بل هي مقدرة بايجاد السبب المستلزم اما فاجابا بايجاب السبب

المقدور الذي هو السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كن يوم الفعل الذي هو افعال الروح وهو
غير مقدور للجداته فامر الله بمقدور الذي هو السبب الموجب للافعال وهو ضرب السبب
اذ لا تكلف غير المقدور شرعا الواجب المعاضلة ذكر من السبب الدال على وجوب النظر بوجوه
ثلاثة دالة على انه ليس بواجب شرعا مني شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاة واهماله
والعقابة بالدهية والمائل الى الهلاسيه عبد الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والعقابة وموان
اه عليه الاشتغال بالنظر بما ذكره ولو كان قد اسفلوا به لقل اليه لتوثر الدواعي على نقله كما نقل
اشتغالهم بالمسائل الفقهية في اختلاف اصنافه وكذا لانه قال عليه السلام من احدث في ديننا ما
ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بسل ثلثهم انهم كانوا يمشون عن دلائل
التوحيد والنبوة وما يتعلق بهن وقد روي مع المسكين والقرآن مملوءه دسلا كما ذكر في كتاب الكلام
الانظره من بحر ما نطق به الكتاب الكريم فلم يمددونه ولم يسلوا بغير المصطلحات ونزرا المذاهب
وشوت المسائل وتقبل الدلائل وتلخيص السوال والجاب ولم بالعناية بتقبل الدواعي والاداب
لاختصاصهم بصفاة التورس وقوة الادمان بعله المراح ومشاهدة الوحي المتضمنه لمعان الانوار
على قلوبها المركبة والتفكير من راحته من صدمه ويذوق عذابه عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين
مع قلنا المعانين المسكين لهم وايضا لم يكثر الشبهة في زمانهم كثر تالي زمانهم كثر تالي زمانها ما حدث
في كل حين فاجتمع لنا بالمرجح كل ما حدث في الاعصار الماضية فاجتجح ويزدوم العلم دليل والظن امانة
اراد ان يشير الي ما يتعلق به النظر وهو ينتم الي ما يحصل به العلم وهو الدليل الي ما يحصل به الظن
وهو الامانة وبما يظهري ما يتاخر منه بلزم العلم او الظن اما عليه صفة كقولنا العالم ممكن
ولكن ممكن بوثر وامر كره من العقلي والنقل كقولنا الوصف على وكل عمل لا يصح الا بالبينه لقوله
عليه السلام انما الاعمال بالنيات والنقل العرف بحال لاحتماله الدوران بالنقل العرف لا
يفيد الا بعد العلم بصدق النبوة لاستقادة من العقل في ذلك التدبير والالام كن بقا صرنا
بل لا بد وان يستفاد من النقل بلزم الدور ومن ثلث القسم اراد بالنقل العرف ما يكون جميع
مقوماته القريبة بعله لكوننا نارك الماورية عاص لقوله تعالى افصيت امري وكل عاص مستحق
العقابة لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان لنا اجرهم واما قيدا القدمات بالقرينة لان النقل
العرف ايضا من مقدمات المسند عقله لا من نقل النقل الركب بل يدرج فيه وقد مر في النقل
القطع لاحقا في افادة النقل والكلام في افادة العلم فالمعزلة وجوز الاشارة على انه لا
يفيد القطع او اليقين لانه توقف على العلم فوضع الالفاظ الواردة في كلام الخبر الصادق المعاني
المفهومة وبارادة الخبر متلك المعاني للزم شوت الدلول والعلم بالوضع توقف على العلم بصفة
قوله العربي لعد وصرنا وعوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة توقف على علم النقل الي معنى
آخر وبلي عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وبلي عدم كونه مستملا بطريق التجوز في معنى

بجز الموضوع له وعلى عدم اضارتي بحسنه الخي وعلى عدم تخصيص ما ظاهر عموم الافراد والارادات
البعض وذلك بان راد من اول الامر ذلك البعض او راد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم وليس ناسخا
وعلى عدم تقديم وتأخير مع المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور يجوز في الكلام لعدم انتفايه
بل غاية النظر بعد هذين الامرين اعمى العلم بالوضع والعلم بالاداة لا بد من العلم بعدم المعارض
العقل الدال على ما مضى فادل عليه الدليل القيل اذ لو وجد ذلك لم يعد الدليل العقل
بل يحيز ما دل من معناه اليه من غير ان والى هذا اشار بقوله ويحيى ناديه عند المعارض مثاله
قوله الرحمن على العرش استوي ما يدل على الجلوس وقد علمه الدليل القلي الدال على استحالة الجلوس
في هذه العالي ناول الاستواء بالاستيلاء او يجلس الجلوس على العرش كما في عن الملك واما قلنا لم يقو
الادبيل اليك لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه
بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفه صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيبه لاصل التصديق
الرفع تكذيب لاصل والرفع جبا وما مضى وجوده اليه فبعدم باطل قطعا لكن عدم المعارض العقل
غير يقيني اذ العاليه عدم الوجوه مع المانع المأملة في منع الادلة العقلية وعدم الاحتياط
لا يثبت القطع بعدم الدليل القيل قد يثبت القطع اذ من الادعاء ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ
الارض والسالك في الارض والنفوس في وضعها في المراتك والعلم بالارادة
عقل معونه فرائض شاهد من المنول عنه او متواتر مدله على استقالات الاختلاف للكون فانما سلم
استعمال لفظ الارض والتأخر في الارض لالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في رز
القول على السلم في معانيها التي منها الآن والتشكيك فيه سقطه في بطلان ذلك الحال في وضع
الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرهما فانما معلومه الاستعمال في ذلك الزمان فيما راد
منها زمانا وكذا في الفاعل ونسب المنول وجعلها في ما علم معانيها قطعا فاذا انقضى
لما مثل هذه الالفاظ فرائض شاهد او متغول وواتر اعنى العلم بالوضع والارادة وانتفت
تلك الاختلافات المذكورة فان قيل حال المعارض فام اذ لا يجرى بعده محموم الدليل
النقل او معونة القرائن قلنا اما في الشريكات فلا خفا اذ لا محالة للعقل فلا معارض
من قبله واما في العنليات فلان العلم بنبي المعارض العقل حاصل عند العلم بالوضع
والارادة وصدق الخبر على ما هو المعروض وذلك لان العلم بجميع احد الشائين عند العلم
باستقالات الامر فان قيل افادنا اليقين توقف على العلم بنبي المعارض فانما يكون
دورا قلنا افاده اليقين انما توقف على استقالات المعارض وعدم اعتقاد نبوته لا محلي
العلم بانتفايه اذ كبر انما يحصل اليقين من الدليل ولا يحظر المعارض بالبال انما هو
نقيا فضلا عن العلم بذلك وهو تاسر وقناه يعني ان يلزم العلم اذ الظن على ثلثة اقسام
قياس واستقالات وقيل وجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الوصل وبين الوصل اليه مناسبة

الوجود العقل

محمود

مخصوصته وذلك اما باشتغال الوصل في الوصل اليه واما بالعكس واما باشتغال
ثالث على واما بالاستلزام بينها اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح
كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقرانات الشرطية فراجعها اما الى الاستلزام
واما الى الاشتغال فالذي باشتغال الوصل او باستلزام بينها هو القياس وعرف بانه
قول مولف من قضايا محيى لم يلزم عنه لذاته قول اخر والذي باشتغال الوصل اليه هو
الاستقالات والذي باشتغال ثالث هو التمثل واعتراض عليه بانه قد استدلل احد المتساويين
على الآخر كقياس كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك احيى بان الاستدلال بحال معنوم
الناطق الذي هو كل على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والعباس اقتراني
واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضا منه كورا فيه بالفعل فهو استثنائي كتولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنار موجودة لكن الشمس طالعة فالنار موجودة او لكن النار ليس
موجودا فلم يكن الشمس طالعة والافتراق اقتراني والاول باعتبار الصون القرسه
اربعة والبعد انسان وباعتبار المالة خمسة والبعيد اربعة يعني ان القياس الاقتراني
ما باعتبار صورته القرسه اعني الهبة الحاصلة للتدوين بسبب شبه الوسط الى الطرفين
ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى
وهو الشكل الاول او محكوم به في الكبرى وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيها وهو الشكل
الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته
البعيد اعني باعتبار الهبة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاقبال والانفصال
ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحملات العرفه وهو الاقتراني او من الجمل والشرطي
او من الشرطيات العرفه وبما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مالة القرب خمسة
اقام لان مقدماته اما ان يقيد تصديقا او تأثيرا غير التصديق اعني الحمل الحار يجرى التصديق
فالثاني في الشعر الاول اما ان يصدقنا او حقا فالاول الخطاه والثاني ان افاد جزما يتبين
فهو البرهان والافان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدول والافا لمخالطه وباعتبار
مادته البعيد اربعة اقسام المحللات التي هي مالة الشعر والخطوات التي هي مالة الخطاه
والمسلمات هي مالة المغالطه والمسلمات التي هي مالة البرهان والجدول وفريقا لما جعل
المسلمات الشاملة ناديا تساهل ادمائها فليجمل في المالة القرب ايضا فاما واحدا مبيها
للجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وعينه لا يتناول كذلك الجزم في المقدما
المسلة ينقسم اليها فالفرق حكم وايضا عيان المن مدله على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة
واربعة ولا اختصا لهذا التقسيم بالاقتران بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذا الاقسام
والثاني متصل الحار امان وكذا غير الحق من الفصل ومنه حقيقة يعني القياس الاستثنائي

الاستثنائي

اما متصل ومنه قسار منه احد ما استثنى فيه عن المتقدم فتح من التالي والثاني ما
استثنى فيه فقيض التالي فتح تقيض المتقدم لان صدق اللزوم مستلزم صدق اللازم وانتفا
اللازم يقتضي انتفاء اللزوم واما ما استثنى فيه من التالي او تقيض المتقدم فلا يمنع شيئا لان
انتفاء اللازم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق اللزوم
ولا انتفاه بخلاف ان يكون اللازم ام من اللزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك مستمع
قسان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثنا عيى كل من الجزئين مستلزم تقيض
الاخر لا شائع الجمع بين الجزئين واما استثنا تقيض كل من الجزئين مستلزم عيى الاخر
ولا يقتضيه كجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع اكلوا فاستثنا تقيض كل من الجزئين
مستلزم عيى الاخر لا شائع اكلوا منها واستثنا عيى احد الجزئين لاستدعي عيى الاخر ولا
رفع كجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثنا كل من الجزئين مستلزم تقيض الاخر والعكس
لا شائع الجمع بين الجزئين واستثنا اكلوا منها ايضاً والاخر ان يفيد ان الفق وتفاصيل هذه
الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقرا والتبيل فهو صريح جزئيات كل واحد ثبت
حكما في ذلك الحق ان علم احكام الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس
الاقراني الشرطي يسمى القياس المقسم والافاض وهو الممنوع من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الفظ
مثال الاستقرا التام قولنا العدد اماردج افرود وكل هذه الواحد وكل فرد وبعده الواحد
فالعدد مبداء الواحد وهذا منه البين مثال الاستقرا الناقص كقولنا كل حيوان
يحرك فله الاسفل عند المضع لان الناس والبهائم والنبات كذلك فالحكم بان كل حيوان
يحرك فله الاسفل عند المضع غير يقيني او يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستعوا
علافة ذلك كالنحاح فانه يحرك فله الاعلى عند المضع واما التبيل فهو الحاق جزئي بخبري
اخر حكم ذلك الجزئي لا اشتراكا في معنى جامع وتسمية القياس قياشا والمشتك جامعا والجزئي
الاول اصلا والجزئي الثاني فرعاً وهو لا يفيد الا الظن اذ قل ان لا يكون كالحاجع عليه او يكون خصوصية
الاصل شرطا اذ خصوصية الفرع فانه فان ثبت ان الوصف جامع على مطلقا من غير ان يكون خصوصية
الاصل غير شرطا او خصوصية الفرع فانه بل يكون على الحكم حيث كان عاذا هذا القسم الى القياس
اعني الاستدلال بالكل على جزئياته ويكون ذكر الصيغة يكون الحكم ثابتا بها لعمولها لا يثبت له اصلا
واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقرا البحث فلا يكون في غير هذا الفن اي في المنطق
فلا وجه ليراد ما هو اريد في انقسام الحال فاذا ذكرنا ههنا والعقل والتجرد مثلا زمانا
لاستلزام انقسام الحال انقسام الحال فان مشابهة من الوضع للوجود والاركان لا انتهى ولا
مستلزم التجرد صحة العقوليه المستلزمة لاماكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل
مجرد عاقل والتعلق بمان عن اذ ان شي لم يرضه العواض الحزنيه التي لم يسيب الما في الوجود

الحاجي منكم والكف والالان والوضع الي غير ذلك والتجرد بمان عن كون الشيء لا يكون ماد
ولا مفارنا لما كان مقارنه الصوة والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلا يتعلق اما ان يكون بارقام
صوة المعقول في العاقل وكل ما هو محل بصون المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منفصلا ويلزم
من انقسامه انقسام الحال منه لان الصون المعقوله محل على العاقل من حيث ذاته لانه حيث
يكون طبيعة اخرى وانقسام الحال ينقسم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لانه حيث
يكون طبيعة اخرى فالصون المعقوله على ذلك المقدم يكون ينقسم فانتقاما اما الى اجزائها
في الحقيقة وح مستلزم ان يكون الصون المعقوله التي فرضناها بمجده من اللواحق المادية من المقدار
والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزائها فانه يلزم تركيب الصون المعقوله
من اجزاء غير متماثلة بالفعل لان المحل لكونه ماديا ينقسم التسمية الى جزاءها فالحال ايضا
سعدا الى غير المادية والرض ان الاجزاء تتماثل في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلا بالفعل في المركب
ومركب شي من اجزاء غير متماثلة محال والاعراض عليه يعلم ما ذكر في بحث تجرد النفس واما ان
كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون را عن الشوايب المادية وكل ما هو كذلك فان ماهيته
ان يكون معقوله لانه لا يحتاج الى عمل بعينه ليسير معقوله فان لم يفعل كان ذلك من جهة العاقلة
وكل ما يصح ان يكون معقولا لا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعتد به متعلقه مستمع
ان يترك من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقوله
والحكم بشي على غير مقتضى صورهما معا فاذا كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح
ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا معقولا اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات
يصح ان يكون مقارنا لغيره اذا كان مجردا قايما بذاته اما المعقولات فظاهرة واما الكبري فلا في كل ما
يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
لم توقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة
واستعداد المقارنة المطلقة المتقدم على المقارنة في العقل فالتقدم على الشيء
متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا توقف عليها ولا
لزم التدور فاذا صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة في العقل فاذا وجد في الخارج فانه قائم بذاته
يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا توقف على المقارنة في العقل فان تحصل في المعقول متحول
في المحل وذلك لانه اذا كان قايما بذاته لم يتغير ان يكون مقارنته للغير حلوله فيه او حلولها في
ثالث والمقارنة المطلقة تحصر في هذه الثلاثة فاذا اتسع اثنتان منها بقيت ان يكون الصحة بالثالثة
لها الثلاثة وهي صحة مقارنته للمعقول مقارنته المحل للمال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا
وجد في الخارج وكان مجردا قايما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنته للمال كحله ولا يعني
التعلق بالمقارنة المعقول للوجود التجرد والقائم بذاته مقارنته الحال كحله كل مجرد يصح ان يكون

عاقلة لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الخبير
 مستلزم ان تعقل ان تعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستلزم في الامكان تعقل انه تعقل
 ذلك الغير تعقل انه عمل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل
 المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
 لذاته المحمول نفسه او محمول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع الطرفين فحين ان يكون
 تعقله محمول نفسه ونفسه وايضا باطل لان تعقله لا يكون التعلق دايما حاصل فثبت
 ان كل مجرد عاقل بقوله ولا يستلزم البرهنة العقلية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا
 يصح ان يقارن معقولا آخر وايضا المقدمات تحذفه واخرى عليه بوجوده احدها انه لم لا يجوز
 ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كاصحوا بان كنه ذاته تعالى متع ان يكون معقولا
 بغيره لما زابا ان يكون بعض الجوزات حيث متع ان يكون معقولا لغيره مطلقا على المقارنة الخاصة
 انما لم لو كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة
 في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لان صحة المقارنة المطلقة مرفوعة على هذه
 المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا تعقل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية
 وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بل بعينه على امتناع
 تعيين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى النفس لانه يعلم احد الامر ان ما فسد هذا الدليل
 او بطلان هذه المقارنة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لانه
 بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قايما بذاته فلا تحذفه التوقف فلا دور احب
 بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة العقلية لانه بل لعارض وهو ان كل واحد
 المقارنين موجودا في قائم بغيره فلا تحذفه التوقف فلا دور واربعا انه يجوز ان يكون من خارج
 بعض الجوزات ان تعقل المعنويات ومنتج عليه ان تعقل ان يعقله والقياس على ما جده الانسان
 من نفسه لا يفيد حكما كليا ينسبها ومنه القدرة وتفاوت الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور
 والمغايير في التابع اي من الكيفيات المتشابهة القدرة وهي لم يؤثر وفق الارادة والموت
 اما ان يكون مصدر الفعل واحدا او لا فبالكثرة وعلى القدرين اما بالقصد والشعور الشعور
 والادراك هو ان يكون مصدر الفعل واحدا بالقصد والشعور هو النفس العقلية والثاني وهو ان
 يكون مصدر الفعل واحدا بدون القصد والشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدره
 لا فبالكثرة بالقصد والشعور هو الباقية فالقدرة تفاوت الطبيعة بالشعور لان تأثير
 القدرة بالشعور وتأثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور
 اختلافا لا تارة ففسر القدرة بصفة كون مبدأ الافعال مختلفة بالقوة الحيوانية تكون قدر التغيير
 لقادتها القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدر شي من التفسيرين كالمزاج من الارين والنفس

اولا بالنقد وم
 القوة الحيوانية والرابع وهو
 ان يكون مصدر الافعال كثيرة
 لا بالشعور هو النفس

اصح

الفلكية فلو ان التفسير الاول كان الثاني والثالث فالحس فحين التفسيرين مجموع
 فان قيل القدرة الحادثة غير موحدة عند الشيخ الاشعري فلا بد من شي من التفسيرين احببت
 بان يكون الثاني به الفعل بل بالقوة بمعنى انما هي شأنها بالتأثير واليجاد على ما صرح به الامام
 حيث تلك القدرة صفة وجودية من شأنها بانها اليجاد والاحداث بها ما وجبه يتصور من قيام
 بها الفعل والاعراض المركب والتركب لا من الفعل والقوة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع
 متعلقا بتعلقه به تعالى وهذا جند ما يقال لانه من القول يكون فعل العبد بقدرته على ما
 هو مذهب المعتزلة او ينفي قدر العبد اصلا بطل ما ذهب اليه جهم مع الفرق المتفرقة
 بين حركتي الرعدة والبهش وحركتي السقوط والرتول ولا امتناع في ان لا يؤثر في الفعل لما تبع
 والتراجع في ان لا يؤثر في التأثير بل الفعل هل تسمى قدره لغوي والقدرة تفاوت في المزاج بالتفاوت
 في التابع يعني ان كل منها حقاير اثر لاخر فان المزاج فكونه كيفية متوسطة بين الحوان والمرد
 والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فكون من جنس اشهر
 هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تفاوت في المزاج في قوله وتفاوت الطبيعة والمزاج بمقارنة
 الشعور والمغايير في التابع لانه نفس مرتبة وصحة الفعل يعني ان القدرة العقلية صحة
 للفعل بالنسبة الى الفاعل لان العقل لا يتغير بنفسه ممكن محج ولم يتخله القدرة ممكنا محججا
 ولا يلزم القلب انما جعله ممكنا محججا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلما في
 ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء لا قد هي متعلقة بالاشياء متعلقة
 بالطرفين على السواء والاشياء المتعلق لان الفاعل هو الذي يصح منه الفعل والتركيب
 فتساوي نسبتها اليها فله ههنا الاشياء لا استلزامه بطرف واحد لان القدرة
 عدم مع الفعل لا يتخله كاسياق فلا يتعلق بالاشياء ولا يلزم اجتماعها لوجوب
 مقادير تلك القدرة المتعلقات بها وقال الامام الرازي رحمه الله القدرة
 تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث تنقسم اليها ارادة احد الضدين حصول ذلك القصد وهي
 انقسم اليها ارادة الضد الآخر حصول ذلك الآخر ولا شك ان نسبتهم هذه القوة الى الضدين على
 السواء وبطلان انما على القوة المستجيبة لاشياءها لا يترتب لها لا شك انها لا تتعلق بالضدين
 والا اجتماعا في الوجود بل هي بالقضية الى كل منفرد وغيرها بالقضية الى المقدر والآخر سوا كانا
 متضادين او غير متضادين وفي ذلك الاختلاف انما ابط المتضادة في وجود المقدورات المختلفة
 فان خصوصية كل منفرد ولها شرط مخصوص به تعيين وجودها من المقدورات المشتركة
 الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة
 المستجيبة لاشياءها لا يترتب لها حكمها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة
 التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلهذا قالوا بتعلقها بالضدين واعتبروا على ما يجب الموافقة بالقدرة

الارادة

والاحكام انما فاعلون بوجود صفة
 شأنها التوجيه والتفسير والتأثير

وان القدرة ليس من جنس
 اثر هذه الكيفيات

لان القادر هو الذي يصح منه الفعل
 والتركيب وانما قد يتنوع بالنسبة
 الى الفاعل هو

الاشياء

يمنع ان يجمع زمان واحد على مقدار واحد بعين ما هو من اجل امتناع اجتماع عشرين مستقيمين
 واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون فدة الشخص على فدة دور ما فده بقدرته على مقدار دور والا لكان
 واحدة من الفدرين المتماثلتين فدة على كل واحد من ذلك المقدارين فيلزم وحدة المقدور مع بقية
 الفدره عليه من شخص واحد ورد المصداق المذهب وقال لا استبعد في ما بال قدرين لان حال الفدرين
 كحال الدورين فيجوز ان يعلق الفدرين بمقدور واحد شخصي وان لم تجز وقوعهما على قاي من بعدهما فيجب
 لايت لـ اذا كانا يعلقان قدرين متماثلين فادور واحد او من فادورين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع
 ذلك المقدور باحدى الفدرين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه في الاخرى لان لوازم الامتثال فليزيم
 جواز وقوعه في زمان واحد وقد حكمتم بانكالمه لاننا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدهما في زمان جاز
 وقوعهما في الاخرى وحدهما لا على الاول لان لا يقع بالاولى وقع بالثانية لا على الاولى والى ما وقع واحد
 وذلك بالاولى والثانية فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى **وقال المجتزئ بل عدم والمملكة** اختلفوا
 في ان المجتزئ مضاد للمقدرة ام هو عدم المقدرة عما يشانه ان يكون قادرا فذهبوا الى انه لا شيء
 المقولة الى الاول ووجب ان يثبت من المعنى الى الثاني ما خالفه المصطلح في انما صلاحه عرفه المصطلح
 الفدرية في الزمان والممكن في الزمان فان كل ما قل بعد من نفسه الفدرية كونه في زمانين كونه في زمان واحد
 من التمام هو ما في الزمان من صفته وجوده في المحل وليس هذه الصفته في الممكن بل في التمام ان جعلها باقية
 لعدم الفدرية في الزمان وجودها في الممكن فان قيل المنع عما يتلوه في الفصل على قدره ان يقع المانع
 والزمان ايضا كذا فكذلك انما جاز وقوعه في الاخرى حكم قلت الممكن في انما يقع في اوقات جاز
 وضاع وانما المصطلح في امر من خارج خلاف الزمان فانه يتغير من جهة الى جهة في المصطلح في اوقات الفصل
 ان الفدرية ان فسدت بسلاحة الاوصاف المخرج عبارة عن افتراض للمعنى وكون الفدرية عدمية لان
 السلاحة عدم الافة وان فسدت الفدرية شيئا فوضعت سلاحة الاوصاف فيمكن انما هي على ذلك
 وجعل المجتزئة عن عدم تلك الفدرية كانت الفدرية وجودية والمجتزئة مبادىء في المجتزئة في التمام
 ومنازعة كذا لا تناقض عن كذا لا اختيار في المجتزئة وجودي ولعل الاشياء عرفت في عملها في الممكن فيكون
 وجودها **وقال المجتزئ الفدرية الفضا** احكامها اي لنقض احكام الفدرية في الخلق فانه الفدرية صالحة
 ان تقع بها الضمان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضمان بل يكون صالحا لا احد ما خالفه الخلق بل في النفس
 بعد ما هي في فعلها لا يرد وتكون لنقض احكام مقتضى تضادها والخلق ايضا تضاد **الفعل** لنقض احكامها
 فان الفعل قد يكون بكنية خلاف الخلق والعلم ان ما ذكره انما يبين مغالطة الخلق في الفدرية والفعل لا يبينه
 تضادها وذلك لان يكون الشيء صالحا لان يقع به الضمان وكونه غير صالح له كذا حقا في نفسنا لا يبينه ان
 على ان واحدة من جهة واحدة فيجب ان سائر الفدرية الخلق اذا كانا واحدا وانما تضادها واما تضادها
 اجتماعها على كذا الفدرية الظاهر اجتماعها في فعل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان يثبت الضمانين
 لثباتين لازمان لهما في الزمان من الملتزمين اجتماع هذين الملتزمين في الوجود يعني الفدرية لا يتضا

دور

وذلك معنى التضاد فوجب ان شاع في الزمان المجليين سائرهم بغير الملتزمين للامتناع اجتماعها في محل
 واحد ولا صدق احدهما على الاخر والمقتضى لا امتناع الاجتماع موتا في الزمان فثبت **وهنا الفدرية**
والام اي من الكيفيات التفسيرية الفدرية والام ونحوهما بديهي كسائر الوجوديات وقد يفسر ان قصد
 الى تعين المسمى وتخصيصه فقال الفدرية ادراك الملايم من حيث هو ملايم والام ادراك المتأخر من حيث هو متأخر
 والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالكلية بالكلية والاصحوة الالهية وامتناع النعات الطبيعية للشيء
 والرفعة والتعاليق للفصيلة وادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وتكونا من حيث
 هو ملايم لان الشيء قد يلزم من وجوده كماله والآلة اذا علم ان فيه نعمة من العطف والهلاك فانه ملايم
 من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل من حيث اشتماله على ما يتفقد الطبيعة عنه فادراك من حيث انه ملايم
 يكون لذه دون ادراك من حيث انه متأخر وهذا ايضا يلزم فائدة فيد الجنية في تعريف الام فيها ذكرنا ظهور ان
 كلامنا من الفدرية هو الملايم ادراكه مخصوص من حيث اضيق الى حدك مخصوص هو الملايم في الفدرية والمتأخر في الام والى
 هذا المعنى اشار بقوله **وما نوعان من الادراك تخصصا باضما** فمما هو الملايم والمتأخر بالقياس
 الى الحدرك لا في نفس الامر لانه قد يصفى احد الملايم في شيء فيلزم به وان لم يكن ملايما وقد يصفى المتأخر في
 شيء فينال به وان لم يكن متأخرا في هذا المعنى اشار بقوله **وكلما في القياس** اي عرفت الفدرية والام بالقياس
 الى الحدرك فان امر به في نفسه لانه قد يصفى احد الملايم في شيء فيلزم به وان لم يكن ملايما وقد يصفى المتأخر في
 عن التعريف انما يجرى من انفسنا حالة لتبينها بالذات ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان الفدرية نفس
 ادراك الملايم ام غيره وبقدرته على تعليمه الام لا يتفقد بالعلوية بل يمكن حصولها بطريق اخر فقلت
 والا فرب ان الملايم ليس هو نفس ادراك المتأخر ولا هو كافي في حصوله لان المتأخر بالذات الطبيعية قد شهدت بان سوا الحاج
 المطلوب غير موزع مع ان هناك ادراكا غير طبيعي فان قيل كيف يثبت ان ذلك بهذه المتأخرات وقد اخذوا ان تصورهما
 بديهي واجلي من تصور الملايم والمتأخر فاجيب باننا لم نطرح ادراجهما بل جعلنا في تعريفهما دون اعتبار
 عنهما ايضا تصورهما كونه من الاشياء في علمه تصورهما على وجه ما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم
 مجتزئ زكريا في التعريف انما هو ان الفدرية ليست في العلم والى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها ومعنى اخلاص من
 الام كالكامل في مجموع ويكفي له غرض الشهوة التي او عنه ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب الفدرية او بالعود
 الى الحالة الملايم يحصل له واكفا في العلوم المستمرة لا يستمر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عاقت بزوال
 ما ليست طبيعية حصل له واكفا الذي هو الفدرية انما شاع في متعين احدها ان الفدرية دفع الام وانما انما لا يمكن
 ان يحصل بطريق اخر سوى دفع الام فانه قد حصل الفدرية من غير سبب الفدرية من غير سبب الفدرية كافي مضاد فقلت
 ومطالع جال من غير طلب شوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطو ذلك به لا جوازا ولا كليا وكذا في ادراك
 الالهية الكاملة اول مرة وقد حصل الكلاص عن الام من غير فلة كافي حصول الصحة على التمدد وفي ورود المستلذات
 من الطعام والروائح والاصوات وغير ما على من فانية الشوق الى ذلك وقد عرفت ان شوقه على الشعور ولا ادراك المعبر
 اشار الى المنع اللطيف بقوله **وليسست** اللذن **وقال** عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني

يو المصاد

الملاية

والجزم لزوال شرط شرط الفاعل او حدوث مانع من موافقه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن
القول على التبع حد الجزم موجب للفعل الذي لم يبلغه كان اولى بعدم الاجاب قبول ان يكون مقتضى
على الفعل بالذات في العزم ولم يجوزوا كونه موجبة وارادة متعارضة له في القصد وجوزوا اجابا به واتا
الاشاعة فلم يعملوا العزم من قبل الارادة بل امر اعتبارا بها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك
الفعل الى ما ذكرنا اشار بقوله **وسفارة اعتبارا بها بالنسبة الى الفاعل وغيره** يعني ان الارادة والكره
سفارة اعتبارا بها بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجب لما اذا كانت الارادة
قديمة في الاتفاق واما اذا كانت حادثة في خلاف والقييد المذكورين واردة غير الفاعل غير
موجبة للمراد اذا كانت حادثة في الاتفاق واما اذا كانت قديمة في خلاف المذكور وعلى هذا القياس
حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل **وقد يتعلان بداهتها خلاف الشهوة والنهية** يعني
ان الارادة متعارضة للشهوة التي توفيق النفس الى الامور المستقلة لان الارادة قد تتعلق
بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا كانت متعلقة بنفسها كانت
مجازا عن الارادة كما قيل لم يرضى تشتمى فقال تشتمى اي اريد ان تشتمى وكذا الكراهة
متعارضة للنهية لانه قد تتعلق بنفسها دون النهية وقال صا حيث لو اختلفت اذا فسدت الارادة
باعتماد النفع او الميل التابع له جاز لتعلقها بنفسها كجواز ان يفقد الشخص ان يفي بعهده بالنفع
فعل في سبيله اليه تفقا مما قيل في ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسدت بالصفة المختصة
لا حد في المقدور بالواقع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدرة لنا والاحتياج
حصولها في ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهي الدم الا ان يذكرنا هذا الفرق على تقدير ان الله
ايانا على الارادة فان العلم باننا على هذا التفسير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدرة هل تكون مرادة للعبد ارادة
اخرى او واجبه الاشاعة اذ لا يصدر فعل عن فاعل في عالم به ذلك الا ارادته وقال ايضا في سبيل كون
الفعل على الارادة مريد بها ارادة اخرى لما مر من لزوم القس واعتراضه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي
المقدور بالواقع لا يتنفي مقدورا البنية لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شأنها التوجه والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجه اخر وموان الانسان في جرد شوب دوا كربة غاية
الكراهة في شوبه ولا يشتمل على نفسه عند تدبيره في الطعام الذي لا يريد ولا يريد ان يعلم ان فيه هلاكه فقد وجد
كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد جتمعا في شي واحد فبينما غلبت شهوة من جهة الوجود وكذا
وكذا الحال في الكراهة والنهية اذ في المقدور وجدته القوة دون الكراهة المتباينة للارادة وفي اللذة والكرام
توجد الكراهة والزهد دون القوة الطبيعية وقد جتمعا ايضا في حرام منقور عند هذه **الكيفيات النفسانية**
التي ذكرت تفصلا الى الحيوان وهي **صفة قتل الحيوان والكره مشروط باعتدال المزاج اعتدال النوع**
اعتدال البنية الاخير للتحقق على ما يورد في بعض الاضمار وقيل قوة هي مبدأ القوة والكره وكان هذا هو
المراد بالاول ليقترن قوة الكره وقيل قوة شيع اعتدال النوع على ما مر موان لكل نوع من الكراهة والنهية

نحو

من جهة شوبه او طبع الارادة بالنسبة الى الحيوان اخرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في الكراهة اعتدال
يلحق بنوع من انواع الحيوان فانه لا يقدرة الحيوة فانبعث عنها باذن الله في الكواحل لها هزة والباطنة والفرق
الكره لا يوجب المنافع وقد وقع المنفعة فيكون الحيوة مشروطا باعتدال المزاج وهذا القوة الجسدية والكره في غيرهما بالفرق
وكذا سائر القوة التي يتصل بها في التباين في الكيفية لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة هي القوة الجسدية والكره
لانفسها وان الفاعل في النبات والحيوان جبهة واحدة لا يمتد من غير تلك الحيوة فاعلم انه لا يمتد لها
على متعارضة الحيوة لقوة الكره والكره والقوة النفسية كالميل اليه بان الحيوة موجودة في العضو الخارج وفي العضو الداخل
واعترض بان عدم الاحساس والكره وعدم الاعتدال لا يثبتان على عدم قوة الكره وعدم قوة النفسية لكونه ان
توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لما من جهة الفاعل ولا يصدر عنه الفعل بل بالحيوة كقوة النفس
عن النفس مثلا بان ما يصدر عنه الفعل الجسدي والكره والقوة النفسية فيكون في غير الزايل ودون ما به يجوز ان
يمنع قوة عن بعض ما يرد وينبض خصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض **فلا بد من البنية** يعني لما كان الحيوة
عند ما مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والارادة بالبنية البدن المتولد من الفاعل لان المزاج
لا يتصور الا بالارادة ليعتبر في الفاعل على ما مر **وتفصلا كقوة الى الروح** الحيوان في وجوده لطيف بخلافه فيكون
من طائفة الاخلات ينبت من الحيوان في النفس من القلب ويسري الى البدن في عروق جسمه من القلب يسري
بالشرايين فالحيوة عند المصنوع باعتدال المزاج التوحي البنية والروح الحيوان في هذه الاشياء
ذهبت الفلاسفة وكثير من المتأخرين على ان يشاهد من زوال الحيوة بانفس البنية وتنفرد الاجزاء بانفس
المزاج عن الاعتدال التوحي وتقدم سريان الروح في العضو لاسية او شدة ببطء منع نفوذ هو ذهب جموده
المحققين الى ان تحقيق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشي ما ذكره لفظ بل كان ان خلق الله في السابطة
بل في الكره الذي لا يتجزى واستدلوا على اشتراك كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشتغلت فاما ان يقوم
بجزء من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح
اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور ولا يلزم رجحان بل المزاج ليعمل الاجزاء وانما
الحيوة الواحدة لا يثبت له لا يجوز ان يقوم ببعض فقط لاسباب مرتجة من خارج لا بانفسه فيكون انما هو
ذلك البعض لا البنية المولدة واجبه بانها تقدم بالجميع الذي هو البنية المولدة وليس هذا من قيام العرض
ما كثر من محل واحد ويقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل الاخر بطريق المعنى دون المقدم فللزم الدور الى
او يكون قياما ببعض الاجزاء مشروطا بتمام حيوة الاخر من غير كس وتماثل الاجزاء جميعا كيف واجرا البنية
في الفاعل المختلفة الكثيرة في الابل في كونه الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحفت في الجزاء من غير شرط
لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة بتمام حيوة بالكره الاول لا يستلزم عدم اشتراط وجود الكره الاول
الذي به تحقق البنية **وتل بالموت تل بعدم الملكة** لان الموت زوال الحيوة عما انصفت بها كالميل الى

دي

في معنى الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركبت الكيفيات المختلفة بالكيفيات بعضها مع بعض
 فكان هناك اقسام لا تنافي بحسب الازدواج والاحاطة بينهما ثلث واربعة وغير ذلك لا يتناهي مع انهم لم
 يمتدوا بهما لم يمتدوا من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع واللون والشكل خصوصية باعتبارها بنصف
 الجسم بالجسم والفتح عدد المركب منها نوعا واحدا خلافا مثل اللون او الضومع الاستقامة والاعضا او الزوجية او
 الفردية الى غير ذلك لثالث انه قد دخل اختلافه لا يتصور لاجتتماعه في جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختلفة بالكم فاما انما
 تنفرد في المادة في الوجود دون الغصور على ما يفرض في تنسيقها الى الطبيعي والرياضية والكمية واجيب بان الامور
 العارضة للكيفية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كية كالاستقامة والاعضا والزوجية والفردية وهي المجموع منها في قسم
 الرباعيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كية شئ مخصوص كالحلقة ولهذا لا تنافي في الاختصاص والكم واعلم ان كلامهم
 متردد في ان الحلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون وكيفية حاصلة من اجتماعها وهذا ارب الى اجملها
 نوعا على حدة **فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين** عرف ارسطيدس الخط المستقيم بأنه اقصر الخطوط الواصلة
 بين نقطتين وقال لانهم فيه شك لان الخط المستقيم يمنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستقيم الا بالثبات
 النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل الت وحدت نهاية اخرى فثبت ان
 المستقيم والمستدير انواع مخالفة وان الاستقامة والاستدارة والاعضا اما فضول متنوعة واما لوازم
 للفضول المتنوعة فيستحيل ان يجمع في ذات الخط وان كان كذلك استلزم ان يطابقا في هذه الانواع
 على نوع آخر منها فافهم ان بوصف المستقيم مثلا باننا زيدا وانقص من الخطي او مساو له وطول من هذا انما
 يقال ان كل قوس في اعظم قوسين في الكلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجوبين احدهما
 انما لانهم اذا وجدوا المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط بما له لكن زال
 عنه صفه الاستدارة الى صفه الاستقامة فيها وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان يطابق
 المستقيم على المستدير جازع بقاها على حالها كما في الكرة المدحرجة على سطح مستوي يعود الى وصفها فلو كان محيط
 دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدري في
 المستقيمين دفعي على انما انما اعتبارا لا تطابقا في التساوي والكم وللخط من الجانبين في تفصيله في
 الرسالة المعمول بعض الافاضلة في حركته المدحرجة وقد رسم بان الذي اذا اثبتت نهايتها وقيل لا يتغير
 وصفه ورد بان قوله نوم كاذب ولو صح لغير وصفه خردة ورسم ايضا بان الذي اذا وقع في
 امتداد شعاع البصر سطره وسطه وهذا ارب الى فهم انما فان البناء اذا اراد ان يعرف استقامة النج او فقه
 في امتداد الشعاع وقد رسم بان الذي ينادي جميع النقط المفروضة فيه دكا **انه موجود فكذا الدائرة**
 يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستوي محيط به خط
 واحد ينحرف في داخله فخطه يتساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها

بان يتوهم بنات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وذلك طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول وان
 عليه بان ان اراد به القياس القوي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم
 فهو منوع لان القوس المنطبعة على سطح مستوي اذا اثبت احد طرفيها وحركت الاخر حصلت الدائرة اقلها اذ ان كان
 الدورية موجودة بلا شبهة والنضاد مختلف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضا يعني ان الخط المستقيم لا يكون
 الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يواردا على موضع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يفوردا على موضع
 لان موضع الخط المستدير سطح مستدير وموضع الخط المستقيم سطح مستوي واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضا
 لم يكن عارضا يعني الاستقامة والاستدارة متضادين قبل انكم التاني صريح دون الاول لان الدائرة سطح مستوي وموضع
 محيطها الذي هو خط مستدير اقول انكم التاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فاف
 محيط الاسطوانة وكذلك المحيط المخروطي مستوي يوجد فيها خط مستقيم وعلى قدر تسليمها ايضا يقال لم يلحوظ ان يكون
 الاستدارة السطح واستواءه سطحين فلول الكيفين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لثباتها المستدير وطبق عينا فب
 الشطب على لاجز للموضوع ولا لا زمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضع واحد والافق لم يكن باقيا
 اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فردو وبان عدم تضاد الموضعين لا يستلزم عدم تضادها وحين لا يبري
 ان الامور والابيض لا يضادان احد في الجوهري عليها مع تحقق التضاد بين السواد والابيض اقول لعل امر
 المستدير كما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون
 وتر القوس غير متناهي فلو كان المستقيم ضد المستدير كان المستقيم الواحد بالشيء ضد المستدير متناهي في المستد
 المذكورة وذلك بط او ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس لغرض ضد ذلك الخط فمناك
 قوس اخرى اعظم من الاولى فلو كان هذه بالصدفة اولى فليس يبق تلك الشيء ضد المستقيم فلا يكون المستقيم
 ضد الشيء منها لان طبعه الاستدارة واحدة في المستدورات فلو كان من حيث طبيعته المستديرة متناهي في القوة
 المستقيمة ومضادة لها لا فضول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج امو مستدير معين ولا شئ من
 المستدورات المجردة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم
 في الموضوع فلا يكون ضد له فالواو لا تضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين لشيء غير
 متناهي فلو لم يكن مستديرا لكان ضد الدائرة بانها تدور على قوس عليه فان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من
 المنطقة التي على محدد ان تلك الاعلى اعظم يمكن ان يتردد في الخارج من الشيء المذكورة في غاية الخلاف في المضادة
 اولى من غير ما **والشكل هبة لخططة او الحرد وبالجسم هبة احاطة** الواو بالجسم كافي بسبب الكرة والكرين
 كافي نصف بسبب الكرة والاكبر ظاهر الشكل هبة احاطة بالجسم فليس يعجز او مستفيض بشكل الدائرة
 اذ ليس فيها احاطة الجسم بل سطح وقد يطلق الشكل على احاطة به حدا وحده **ومع انضمام اللون كحاصل**
الكله هذا مشعر ان الحلقة هي كيفية حاصلة خارجها **لث** المضاف حقيقي او مشهور في الثالث

وكان خط مستقيم حركته دورية بحيث
 شت احد طرفيه ايضا موجودا في
 بلا شبهة قاله ابيه موجودة بلا شبهة

الكله

من اجناس الاعراض الاضافه وهي النسبة المذكورة اي النسبة التي لا تفعل الا بالنياس الى النسبة اخرى معقولة
بالنسبة الى الاولى وهذه تسمى مضافا خفييا والمجموع المركب منها ومن مضافها مضافا مشهورا **ويجب فيه**
الانعكاس هذه خاصية للمضاف المشهور في انه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الاخر خفييا مضاف
وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الاخر ايضا وكان قال الاب اب الابن يقال الابن اب الاب وان اخذنا
من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لمن هذه الكيفية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب ابوانسان لم يقل الانسان اب
اب وانما المضاف الخفي فلا ينسب فيه حتى يتصور انعكاسه لان يقال الابوة ابوة ابوة للمبتون ثم الانعكاس
قد لا يتصور الى اعتباري حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يتصور اما على تساوي الحرف في الجائين
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالعلوم والمعلوم معلوم
للعالم **ويجب فيه ايضا الكافؤ بالفعل والقوة** يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد
وان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل اذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الاخر ايضا
موجودا بالقوة سواء كان المضافين موجودين بالفعل كونه الشخصين بالفعل اذ هما ابا والآخر ابنا وسواء
كونهما موجودين بالقوة كونه الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان ومن شأن الاخر التأخر
بحسب فان قيل التقدم والماخر بحسب الزمان متضايقان مع ان التقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر
بالفعل اوجب ان التقدم والماخر امران اعتباريان يعتبر بهما بالفعل ذات التقدم الى ذات المتأخر فيكون
المجموع المركب منها مضافا ايضا اعتباريا فلا وجود للمضافين معا فيحتاج بل في الزمان ومما عاينه فالكافؤ
بني المضافين خفيين وكذا بنى المشهورين بنى بحسب الوجود الذهني فانها عاينه واما مضافها اذا اخذ
وحدها فقد تنكح كالملك والمملوك والاب والابن والماخر والتقدم وليس كلاهما في ذات المروض وحده
وتنقض الاضافة للموجودات اجمع الواجب كالاول والجوهر كالأب والكم كالفلد والكيف كالآخر والابن كالأعلى
والتي كالأقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انشبا والملا كالأكثي والفعل كالافعل والافعال
كالاشد تسما وثبوت ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقه المصنف
واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها قوله **والانسان ليس** يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت
في محل وحلولها في محل اضافة بينها وبين المحل عبارة لها حاله فيها فنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور
الوجودية **ولا ينبغي تعلق الاضافة بذاتها** اشارة الى جواب اعتراضه بما يورد على هذا الدليل في ان زيدا
مثلا يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا تحتاج في كونه مضافا الى الاضافة عارضة له بل
في مضاف بذاتها فلا تنسب الاضافات والجواب ان النفس ليس بهذه الكيفية بل من حيث ان الابوة لا حال لها في محل
فيعرض لها اضافة اخرى بالنسبة اليه كايضا ونفس لا يقال لما كان متعمما الابوة متبايرا لمتعمم حصولها في محلها
كالحصول الابوة فيمضفة تارة عليها واما حصولها في محل فليس له متعمم وراكونه حصولا في ذلك فلا جرم كان

وم

حصول ذلك المحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لا نقول حصول الشيء في محل تسجيل
ان يكون معنى ذلك الشيء وكيفية تحقق الشيء في نفسه مقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه
واشار الى قوله **وتقدم وجودها عليه** يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت متبايرا كالمساير الموجودات في
الوجود ومما زعمها بخصوصيتها بما لم تنصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاضافة مضافه
مخصوصة بتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما قيل من ان الاضافة قيل النسبة
المطلقة لا من قيل النسبة المركبة انما هي الاضافة في كل من يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه
ليس بشيء اذ لا خلاف في ان انهما قد شي بصفة مضافه من الموصوف والصفة كالابوة بنى الاب والابن واما الى
الذات بقوله **وللزم عدم النفاذ في كل مرتبة مراتب الاعداد** يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان توجد
لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين نصف الاربعة ونصف
الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلاثة والاربعة وغير حصر مراتب الاعداد واعتبر على ما بينت
الاضافات اللازمة لكل مرتبة مراتب الاعداد لا يوجب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها متوالية واشار
الى الرابع بقوله **وكثير صفاته** يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعداد لزم كثير صفات اذ في حيث
لما ناسى والى بل بان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فذكر الاضافات حسب كثير
الموجودات واعتبر على ما بان بطلان الثاني بنى على ما بان التبيين ورد عليه بان هذه الاضافات العارضة
لبنى بالنسبة الى الموجودات لا يوجب بينها وان بنى على ان الكل متفقون على انه ليس له صفات موجودة غير متناهية
لا رعاها وقد سئل بان له وجود الاضافة لزم اضاف المضاف اليه بالحوادث لان مع كل حادث اضافة ولا شك
انها انما تحدث بحوادث الكاثر واجيب عن الوجود الاربعة بان الله تعالى بوجود الاضافة ليس بالوجود افرادها
كلها بل بوجودها في الجملة فجاء ان يكون بعضها موجودا دون بعض **وتخص كل مضاف مشهور بمضاف حقيقي**
يعني لا يجوز ان يكون مضاف خفيي واحد يشتمل على مضافين مشهورين فان المضاف الخفيي عرض والعرض الواحد
لا يقوم موضوعين فان اذ انقل المضاف الخفيي الواحد بمحل وحصل من مجموع مضاف مشهور وبجانب تعلق
مضاف خفيي اخر بمحل اخر ويحصل من مجموع مضاف مشهور **او يخصص له الاختلاف والاتفاق** فان احد
المضافين الخفيين بنى ان كان على صفة فالصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالقوة
من الجائين وانما يقع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهورين بموضوع من المضاف
الخفيي اذ لو لا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالمشتركة لكانت هناك تبايرا فضلا عن
الاختلاف والاتفاق لم اختصاص المضاف المشهور **او يباين في الطرفين** اي اعتبار
امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما **او لا يباين** امر حقيقي موجود في توبينهما مثال الاول العشق فان
اختصاص العاشق بالعاشقة من جهة ادراكه جال المشوق واختصاص المشوق بالمستوق من جهة حاله

الى

صور

二

الحمد لله

[illegible]

لأنه إذا زال حاله لم يبق له أثر فيكون كذا الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا بد من دفع في ذلك العرض لكن
لأنه به الدلالة على أن في الأجسام قوى مبادي حركاتها والثاني أن الجسم المتحرك لو كان هو المتحرك بعينه لم يكن الحركة
جميع الأجسام وفي جميع الأوقات وهو المراد بقوله وعم والثاني بطلاننا لنشاهد بعض الأجسام ساكنة
وبعضها ساكنة في بعض الأوقات وبين الملازمة ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة بين ذات
الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا تخفى أن لهذا الدليل مبنى على اشتراك الأجسام في حقيقة واحدة هي
بجسمه المطلقة المتضمنة بالحركة بعينها وهو ممنوع لجواز أن يكون هناك خفا في مختلفه وتشاكره في كونها جوا
منه في الجهات فتعني بعضها حركة نفسه دون بعض آخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز أن يكون
انقضاء الحركة بسقوطها لا بغيره فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المتحرك بعينه أن يتم الحركة جميع الأجسام
في جميع الأوقات ولما كان هذا مظهره سهو الومون يقال الطبيعة أمستورا لوجودها المتحرك وتنام الأجسام
ولم يلزم من انقضاءها بالحركة انقضاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة إلى جميع الأجسام وفي جميع الأوقات فلم لا يجوز
أن يكون الجسم المتحرك ايضا محكما مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء ما ذكرتم من الدليلين فان نقض الدليلان كلاهما
اجاب بقوله **خلاف الطبيعة المختلفة المستقلة** في حاله ان الطبيعة مختلفة في الأجسام مستقلة للحركة لا مطلقا
بل في حاله لا حال وهو الخروج عن المكان الطبيعي فلا يقتضيه ليعمل فلا يكون له انما مقتضيه لجزء الاول حتى يبقى
الجزء الاول يتبنا بالمتنفي الجزاء ولا يتصل الطبيعة المتضمنة فيها ولا في جميع الأوقات لجواز اشتراك الكمال التي يكون
الطبيعة متضمنة للحركة فيها ولا تخفى أن لهذا الجواب كما يكون جوابا عن التساوي اصل الدليلين كما استدلنا في
الجواب عنها **والمنسوب اليه ارج** أي المقولة التي فيها الحركة ارج الابن والوضع واكنم والكيف وما في المقولات لا تقع
فيها الحركة وانما اراد ان ذلك بقوله **فان سا** بط الجواهر يوجد دفعة **فكم كذا** تقدم بعد **اخر اياها** **والخاص**
تابع وكذا المتى **والمدفوعة** **ولا تفعل** **الحركة في مقولتي الفعل والانفعال** معنى ان مقولة الجواهر لا يقع فيها حركة
لان الجواهر بسيطة او مركبة وبسائط الجواهر انما يوجد في عينه دفعة لانه رجا ان ذلك ان المراد بحركة شيء مقولة
ان ذلك الشيء بعينه تستلزم نوع من تلك المقولة التي في جواهرها نوع من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف
الى فرد آخر منه فالحركة ان لم يكن حال في جواهرها لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد ووقع الحركة في المقولة وان
كان حال في جواهرها فالحركة التي تستلزم فيها المتحرك نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد فيها في زمان
والالا وقعت الحركة حال الحركة لان الاستمرار في الزمان نافي الحركة فان كان كل منها في آن فلا يخرج ان يكون من جواهره
متعاقبين كل منهما في ان زمان لا يكون شيء منها موجودا فيه اولا يكتوى والثاني يلزم منه تسالي لآيات وموجع والاول يلزم
منه ان لا يكون ذات المتحرك منفردة حال الحركة وموجع بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك الجسم او ابداه ولا يوجد لها
مع زوال الصورة الجوهرة فان قيل لهذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان تنافي الموضوع
بدون الكيفيات وكسب الارض جاز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انقضاء المتحرك حال كونه متحركا كالزمن من خلو المتحرك

لها الحركة الثاني فلا يبقى الحركة الاولى
ببعض الذات ولا يلزم عموم الحركة
في جميع الأجسام لا خلاف هو

عن الجواهر المتعاقبة انقضاءه على ما مر واعتبر على ما مر وان لم يلزم ههنا ذلك الخ لكنه ان لم يلزم مع آخره موافقة اذا خلا
الموضع في زمان عن الكيفيات فلا يمكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنفي بانقضاء الحركة تنفي بانقضاء
الحركة عن الكيفيات وغيره بل يلزم ان لا يكون هناك الكيفيات هي موجودات انية لا يوجد شيء منها في الزمان الواقعة
من تلك الآيات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلسفهم مثل ضرورة الارض دفعة ثمة قوا ذلك
ثم نادى ذلك ايضا حركته وايضا لم يكن الحركة منطبعة على الزمان ولا منقصة بانقضاءه وقد مر جوابان الحركة والزمان
والمسألة منطبعة بحيث ينقسم كل منهما ما ينقسم الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون الحركة
لا سنا لان الحركة عنها ولا فخلص ان يقال كما مر للمتحرك الا ينفي فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستمر يمكن ان
يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استمراره ابون غير متساوية كل واحد منها يفرض في ان فقط وكذا المتحرك الكيفيات فيها
من بعد الحركة ومنها ما كيفية واحدة سببها يمكن ان تعرض فيها كيفيات غير متساوية تعرض كل منها في ان فقط
وكذا الحال في الحركة الوضعية والكيفية فعدد افراد الابون والكيفيات والاضاع والكيفيات في الحركة انما هو
بالقوة دون الفعل كالفعل الذي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكذا اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما
خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقطتان لا تفعل على حد ذلك اذا فرض في الحركة ايتان او كيفيات وجب ان يكون بينهما بحيث
يمكن ان يفرض فيه ابون او كيفيات لا تفعل على حد ذلك او مثل هذا الكمال السد الذي يتبدل افراد على حلقه متناه
بشخصه لا بد ان يكون عرضا لغيره محله به فلا يتصور حركة في الجواهر واعتبر على ما بان المادة الشخصية الغير
انما توقف على خلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الكالة فيها على غير تبدل الكيفيات
مع تنبها بشخصها فكون متحرك في الجواهر متحركا في الكيف والسوق بينهما مرات موضوع الكيف يجوز ان يقع في تلك
الكيفيات باسرها مع تنبها بوجوده ولعل التذكر كاف في كون تلك الصور جواهر متعاقبة لعلها فلسفهم يلزم
من تبدل الكمال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما به ونه حتى يلزم كونه عرضا كازعته واجيب ان البيولي
لا يتصل ذاتا بعينه بالفعل الابن يتصور بصورة معينة والذات اذ لم يكن متحملة بالفعل لم يتصور تحركها
من شيء الى شيء فاذا تحركت البيولي فلا بد من ان يكون حال تحركها متحملة بالفعل اي مقصورة بصورة معينة من
ابتداء الحركة الى انتهائها فمنع ان يتحرك في الصورة بالصورة لا يتصل سلبا وجوب تحصيلها بالفعل حال
تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصيلها بالفعل بصورة متعاقبة للصورة واحدة فلا يلزم اشتناع الحركة في
الصورة عليها لاننا نقول هي مع احد تلك الصور ذات متحملة ومع الصورة الاخرى ذات متحملة
اخرى وليس لشيء من ذلك الذوات المتحملة حركة استمال حركات الى حالة اخرى وليس هناك حركة اصلا
وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان البيولي ليست الاشياء بالقوة لا تحصيل موجودة الا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم مرارها في تحديدها وتعددتها وانصافها ما بعد للصورة فلو كانت في ذاتها متحملة
بالفعل لما كانت كذلك والبيولي في ذلك بعد مجال اقول وايضا انما يتم البين في عدم حركة البيولي

في الصورة الجسمانية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة
فوق الحركة فيها اما ان يكون توفيقها في بعض لسايطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالة فلا حركة
في الجواهر المركبة ايضا وما ذكر من انها تنعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهدها مركب
فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجيا حتى يحصل مركب اخر وانفاداه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه
وانعدام كل جزء منها فمعنى لما بين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا فمعنى فلا حركة
فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهوم بل موافق لموضوعه فان كان موضوعه قابلا للحركة كان
المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حاله واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير موضوعه
لكان المضاف مستقلا بالمفهوم وقد فرض خلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحد المفعولات
الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ما اشد سخونة من آخر وحركة في الكيف حتى صار سخونة
اضعت من سخونة الاخر فقد استقل من نوع الاضافة اعني الاشد من النوع افر منها اعني الاضعف استقلا
تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في موضوعها الحقيقي اعني السخونة التي هي في الكيف وكذلك اذا كان
جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اشد او كان اصغر فقد اراد من جسم اخر ثم تحرك في الكيف حتى صار
اعظم فقد ارادته او كان على شرف او ضاع ثم تحرك منه الى وضع هو احسن او ضاعه فقد استقل الجسم في
هذه الصورة ايضا من ضاع الى اخرى تدريجيا وتبعا لحركته في موضوعها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات
بايمانها مع تغير متبوعاتها في نفسها لا يتصور ايضا استقالات الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع يتكلموا
على حالها لما عرفت مراتها لو تغيرت في نفسها بلا تغير في موضوعها لا تستلزم بالمفهوم وكذا اعني طبيعة مستقلة
بالمفهوم بل موافق لموضوعه لما ذكرنا في المضاف واعتراض ان هذا الدليل يعينه جاد في سائر الاعراض النسبية
لعدم استقلالها بالمفهوم فان الابن والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها بلا تبعه لشيء واجب
بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومعنى المفهوم مجرد كونه نسبة حتى يرد النقض بعبارة الاعراض النسبية
بل معناه كونها ما يعين لموضوعها في الاحكام والماجد فيقع دفعة فلا يقع فيها حركة واعتراض ان العامة اذا
تحركت في النزول او الصعود فلا شك انه تغير هيئته احاطتها تبعا لحركتها في الابن والماقولات ان يفعل وان يفعل
فقال السمع اثبت بعضهم فيها الحركة والحق بطلان فان المستقل عن النفس الى البرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والآن
لزم التوجه الى الصدين مثالان البرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون
الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الصدين واذ لم يكن التسخن باقيا فالبرد لا يوجد الا بعد وقوف
التسخن فيهنما زمان سكون كباين الاينيين المتضادين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى البرد على الاستمرار وكذا
اكال في التسخن والبرد اقول ان هذا الدليل لا يثبت بطلان الحركة في مراتب التسخن والبرد فقط فغير
استلزام من احدهما الى الاخر ان منقوض استحال الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون سخونة باقية والآن انما اجتماع

الذين

الصدين واذ لم تكن السخونة باقية فالبرد لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فيهنما زمان سكون
كباين الحركة الاينيين المتضادين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار واكمل ان التسخن
في زمان والبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل يتبعها ان هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة
فيهما تتبع للحركة في غيرهما لانها ايضا حالان سبيلان فلا يستلزم في النبات والتغير فالحركة فيها تابعة
للكركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة اذ في الالة والما في القابل وذلك لان القوة قد تنفخ بسيرا
بسيرا والطبيعة قد يحوز كذلك والالا قد تكل هذا افعي جميع هذه الصور تبدل اكال او لا اما في الارادة
او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدرج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية لذلك واما القابل فربما ينقض قبوله
واستعداده للام الفعل شيئا فشيئا حتى تقع الحركة فيه اولا وتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التأثير
يستلزم التبدل في التأثير فمع الحركة في المفعولين تبعا فمع الكمال باعتبار دخول الما في رودة المكتوبة عليه
وتقصير الابنية عند العلل وحرارة اجزاء المتعدي في جميع الاقطار على النسب اشارة الى تفصيل
ه فوع الحركة في المفعولات الاربع فبدأ بالكم والحركة في الكم تبع باعتبار من احدهما التحلل والكثافة والآخر النمو
والذي يول اما التدرج فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان يتغير اليه غيره والكثافة فهو ان يزداد مقدار الجسم
من غير ان يتغير منه جزء وقد يطلق التحلل على الاستمرار وهو ان يتبعه اجزاء الجسم بعضها عن بعض وبذا خلت
جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش والكثافة على الاندماج وهو ان يتبعه اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من
الجسم الغريب كما في القطن المنفوش بعد نفسه وهذا من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التحلل على ردة القوام
والكثافة على غلظه وما من باب الكيف واستعمل بعضهم ما بنى له امكان التحلل والكثافة بان الجسم مركب من الهيولى
والصورة والهيولى ولا مقتدراتها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان
تقتل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التحلل وبالعكس وهو الكثافة قال بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك
على الهيولى لانها عند دم قابل لخص توارده عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان تفسد مجزا فذلك بخلاف
ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا بنفسه كما هو عند الحسن فانه ربما يخص كل جسم بمقدار معين لا يتبدل عنه وهذا
منفع باذكرة الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل ساقى على راي من جعل المقدار رايدا على الجسم مضافا
به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبتها الى جميع المقادير على السوية كالهويولى ولا نداء
كان بسيطا كان اجزا والكل منسوبا بين في الطبيعة والحقيقة فجاز انصاف كل منها بمقدار آخر فالم منع مانع واتقوا
الجزء الى مقدار الكل تحلل وعكسه لكثافة فم لا بد في كل من اجزاء من اجزاء متصلا او مع كونها اجزاء متميزة ان يكون على
مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانصاف في اركان استقال الجزء الى مقدار الكل على رطل واما الاعتراض فانه
لو جاز ذلك لما كان يكون النقطة على مقدار الوجود وبالعكس فبما به سلب استحالة ذلك ان استقال الجسم عن مقداره يكون لا
قالة تقاسم في ان يكون للفساد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون اكل مادة خط من المقدار لا يتجاوزه

اصح
في نفسه

ل

وبالجمله فالمقصود بيان اماكن الخلط والكثاف ومولانا في الاشياء في بعض الصور لما في قول امكن
اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكن عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان اماكن فلا
حاجة في ذلك الى اثبات الهوي كما ذكره الامام بل يقول اثباتا لا ينفك لان المقضي للمقدار المختص هو
الصورة الجسمية كونها من الجسم على هذا التقدير فلا يتقبل الجسم مقدارا اخر غير ان اختصاصه جسمه لا يتقبل
مكن استعمال الهوي من هذا المقدار الى مقدار اخر ان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى
مقدار وصورة اخرى لا ينافي قول الهوي عندكم لا يكون متصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فالحال
ينضم اليه صورة ولم يحصل بالفعل ان يتصور اتصاله من مقدار اخر كما سبق اننا نقول لاحاجة الى اثبات امكن
القول والكثاف لان ادلتها تدل على وقوعها والوقوع بعد الامكان والمقدار من ادلة وقوعها دليلين الاول ان
الضيقه التي لم تكن على الما فلا بد منها اطلاقا فاذ امكنه مصافيا وسداسيا بالاصبع حيث لا يتصل براسه مواءم خارج ثم
كث عليه دخلا وهذا الطريق يلاون الرشاشات الطويلة الاضائق الضيقة المتناجدة جدا بالورد وذاك الدخول
خلا حدث فيها بان يخرج المصروف من بعض الهوا وبني مكان ذلك البعض خارج خالفا لاشياءه على راسهم بل ان المصروف
بعض الهوا وحدث في الهوا ان في محله فكل جسم حيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد في ذلك الهوا المسمى بالبر والذئب
في الما لكثافا فصفوه حجه او عا د بطبعه الى مقدار الذي كان له قبل المصروف فخل فيها الما ضرورة اشياء الخلا والذئب
ان الانية ازا حليتها وسداسيا واعليت فغيره الذئب ان يندفع الانية وما ذلك الا لان الذئب ان يندفع على اني الما
وازداد في حجه بحيث لا يسعه الانية فنصدع وقد يستدل بان الما اذا اجتمع صف حجه واذا ابدع لاجه الاول
وظاهر انه لم يكن متصل عنه حجه حتى صف حجه ثم عاد ذلك الجرا وباسا وبه اليه حتى مواءم الى حجه الاول بل صف حجه بلا
انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما المصروف اذ بدع حجه الاجر آلا حليته الجسم لا ينضم اليه وبدا خله في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والدم والذئب على التوالي موافقا على حجه الاجر آلا حليته الجسم بسبب ما يتصل
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور في النور والذئب والبر كات الكينة وموجب عند في ان الاجر
الحليته والزيادة في المذئب فان كل واحد منها على مقدار الذي كان عليه نعم بان كل واحد منها في اية او وضع
او كينونة لكن ذلك ليس حركا في الكينونة فوجب عنه بان لا جلا لا حليته زادت عند رعا عند النور على كانت عليه قبل
ذلك ضرورة دخول الاجر الزيادة في صفه فاما وبسببها ونقص مقدارها عند الذئب عما كانت عليه قبله وانكار
هذا المكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزيادة بعد المداخلة بالاصليه على وجه يصير به المجموع متصلا واما
في نفسه فالجواب قاله الجيب والافعال قاله الامام واعلم ان اذا عدا النور والذئب كات الكينة فالوجه ان
بعد السمن والبر لم يبق فيها ايضا اقول قد مر ان الما حركه شي في مقوله ان يتصل ذلك الشيء بعينه بغير نوع فذلك المتولد
الى نوع اخر منها او من صفه من نوع فذلك المتولد الى صفه اخر منه او من فرد من صفه فذلك المتولد الى فرد اخر منه وحاصله
ان يتوارد افراد متولد على شي واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النور والذئب لا يتوارد على شي واحد بعينه

احد
الراس

لان المقدار الكبير في النور لم يرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير
مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذئب لم يرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما
عرض لما كان له المقدار الكبير في النور في حالتي النور والذئب فلم يتوارد
المقداران على شي واحد بعينه فليس النور من قبيل الحركة في الكينونة وكذا الذئب وبما حققنا ظهور ان لا اثر لاتصال الزيادة
بعد المداخلة بالاصليه على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلوب لان مجموع الزيادة والاصليه
غير الاصلية وحدها سواء اتصل على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن
والنور فانها ليسا من قبيل الحركة في الكينونة وفي الكيف **لما استحال المحسوس مع الجسم بطلان الكون والبروز**
لذلك باحتساب اشار الى اثبات الحركة في الكينونة وهي تسمى تحالفا واستشهد على وجودها باننا نشاهد الما بالمسار
يصير حارا بالندرج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على ثبوتها من الاول ان محال الكينونات قد صغير
فما مع بها طبائعا بها التسمية والثاني ان ذلك الصغير قد يجرى لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل نقول فيه
باحتساب استعمال الما من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل الندرج ومن استعمال الحزم من الخمول الى الحركة
الى الحركة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كينونات متحدة في اثارها اذ منة قصيرة فلا يشهد
اكثر منها صلب تلك الكينونات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفوية متعاقبة
خلا يكون حركه والامام الاول يحتاج الى ابطال مذهبي الكون والبروز والعشوة والنقود وقد ذكرنا وجوبا
لا بطلانها في مباحث المزاج والمصارف وهما الى بطلان مذهب الكون والبروز واستشهد على ذلك بتلكهيب
الحسن فان الما مثلا لو كان فيه اجزا تاريد كان يجب ان يحس حرما طنة من اذ خل به فيه او يدركها الفاتوت بين ظاهره
وباطنه وكلما ما بها بالحس **وفي الاثر والوضع ظاهرا هو** اي وقوع الحركة في متوالي الانية والوضع ظاهرا في الان فلكونه
سلوا ما فردة مدر كالحس واما في الوضع فلان لتلك الحركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالندرج بنسبة اجزائه
الى امور خارجة عنه اما محوته فقط كاتي لتلك الاعظم واما حاوونه ومحوته كما في غيره فتبديل الهيئة الحاصلة بسبب
تلك النسبة ومما الوضع ولا يعني بالحركة في الوضع الا التغيير من وضع الى وضع على الندرج مرغوبه بدل المكان
فان قيل كل جزء خرج عن مكانه ذلك الكمال انه ليس لا مجموع الاجز الآلا لو سلم ان هناك اجزا بالذئب فبنون الحكم لكل جزء
لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجز اعلى ان ما ذكرتم لا يتم في تلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن
من الكاوي والحاوي له **وبعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والحال والقابل واخلاف المتقابلين**
والمستوجب اليه مقتضى الاختلاف ونقضها **ولبن للنضاد** **ولامد دل المتقابلين والقابل**
في الانقسام اختلاف الكواك قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض وانما لها قد يكون بالشخص وقد
يكون بالنوع ثم قد يعرض بالنضاد وقد يعرض بالانقسام فيشبه في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة
تعلق با مودسته فانفقوا على ان تدلها سلا في ما فيه وما منه واليه يعود الذي يحلف باختلافه

طن

المسكنات وقال ان كذا سبب البطو الممانعة الخا رجبه او انه اذ خليه اما اذ خليه لتفعل الجسم فانه يصح سببا
 لبطو الحركة التسوية كذا في الحجر المرمي الى فوق والارادة كذا في صعود الانسان الجبل والاصح سببا لبطو الحركة
 الطبيعية لا خضاع ان تكون الشئ تقضيها لمر وما ساعده واما الخا رجبه كذا في قوام ما يتحرك فانه يصح
 سببا لبطو الحركة الطبيعية ايضا لتزول الحجر في الماء كما يصح لبطو الحركة القسورية والارادة كذا في حركة الجسم
 والانسان فيه وقد يكون السبب في بطو ما نفس الارادة كذا في رمي الحجر وتحريك اليد برقي **ولا اتصال**
لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان **بني اني المسكن** في تعبد بعض الحركات كذا في سوطها وانما بعد وكذا
 من المعنوية الى ان كل حركة تكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب
 الاول بعينه وعبر عنها بالحركات ذات الانعطاف او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزوايا والاذابة
 لبعض حركات الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل تتخللها سكون ومحصل ما ذكره ان كل حركة
 مستقيمة تنتهي اليه الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان لا يمتد منها جهة فاما ان تنقطع
 وموطا وترجع على سمتها او تنقطع على سمت آخر وعلى التعبد من لا يمتد من سكون من ياتين المستقيمتين ومنه يعلم كذا
 واكثر الحركات الاصول الى المنتهي اني ان كذا الذي هو منتهي المسافة المتجهة لا يكون مستقيما في ذلك الاستدراك واللامكن
 بهما جدا فالوصول اليه اني اذ لو كان زمانا كان ذلك كذا منتصفا لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان الوصول عليه
 في الجبل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في ان الوصول لان العلة الموجودة يجب وجودها حال وجود المعلوم ثم ان
 الوصول ايضا اني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانا والالكان الوصول منتصفا زمانا
 فاجل الذي هو علة الوصول يكون ايضا زمانا وان قيل لا وصول غير جمل الوصول لا خضاع اجزاء الجبل الى اجتماع
 الجبل عنه فين الزمان زمانا خضاع زمانا لآلياته وذلك الزمان لا حركته فيه والافالي المنتهي اذ علة وكلها ماضيات المنزلة
 فيوزان سكون والجواب ان الجبل الذي هو علة الحركة كانه علة الوصول الى حركته كذا علة الزوال عن حركته فليس
 منها بيلان متغير زمان وان سلم فلان خضاع اجزاء الجبل الى حركته الجبل عند فان الحجر المرمي الى فوق له ميل طبيعي الى المركز
 وميل قسوي عنه ولو سلم فلان ان الجبل الذي هو علة الوصول الى المنتهي موجود في ان الوصول لم لا يجوز ان يكون علة
 معدة له كالحركة فلا يجب بناؤه مع المعلوم مثل ما لو سلم فلان ان الجبل الذي هو علة الوصول اني لم لا يجوز ان
 زمانا كالحركة **اقول** **يمكن** فربما تجتهد على وجه من دفع عنه **لا** جوبه المذكورة ومكان يقال الوصول اني
 وكذا الوصول كما بينا انفا فين الزمان زمانا سكون لما ذكرنا انفا والجواب القضي انه على هذا يلزم
 تحليل المسكنات في كل حركة مستقيمة سببا اذا كانت على الجبل م متضادة بل يلزم تحليل المسكنات في الحركات
 المستقيمة التلقينية باعتبار الوصول الى كذا ودالت في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في التلقينات
 والتحليل لان الوصول اني قوله ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانا والالكان
 الوصول منتصفا زمانا ولنا مجموع فان انطباق الموازاة والمحاذاة والناس والوصول وانما لآليات

المسكنات والمعنوية
 فكل من الزمان في اتيانه طرق زمانا

سي

طوز زمانا

لانها تحصل عند انهما الحركة مع ان زوال كل منهما زمانا في اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك وما الى
 الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انها ماضيات فان عند انقطاع حركته ولا تزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما
 والحركة ما لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا في الجاسي لا شك ان الاعتماد الجلب في الحجر المتحرك فسر
 تعبد الاعتماد واللازم فيصير الاعتماد الجلب الحجر ويضعف لصداوات الهواء المحروق مندرجا في الضعف الى
 ان تعبد اللازم الجلب فيتزلزله الحجر لا شك ان غلبته على الجلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا يغلب المثلوث
 من المثلوث به الى الغالبة دفعة من غير تحليل تعادل وعنده التعادل يجب السكون واللازم التخرج بلامرج اذ لو لم
 يسكن لكان موحكا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد الجلب مع تعادلهما ونسأولها فيكون موحكا والجواب انه
 لو سلم لزوم التعادل فليكن في ان الملا وصول لاني زمان في الوصول والرجوع يكون الجسم اسه ساكنا على امو
 المدعي على انه يتوالت على الحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتحليل السكون من المستقيمتين فكل
 من الزاويتين ايضا في انكاره طرفي فقال ان كذا ان صح وجوب السكون بينهما فافرض في صعودا وحركته وهو بط
 الجبل وتلقاها في الجوب تحت ما من سطحي سطحي فلا شك انه يتزلزل الحركة راجعة وح وجوب وقوف الحركة لتوسط السكون
 من حركتها الصاعدة والهابطة وذلك لوجوب وقوف الجبل لصداقتها للخضاع المتداخل من الاجسام واللازم ضرورة
 البطون اذ كل ما قل علم ان الجبل لا تنف في الجوب لصداقته الحركة واجب بان الحركة لا انصدام الجبل ولا يمتد في الصوب
 المفروض بل يرجع بوجه فاذا وصل اليها رجع وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض محم وجوز استلزامه على الذي
 هو وقوف الجبل قال المعتبر لا لا سكون من الحركة ان اذ لا وجبه الاعتماد اللازم فانه ففرض الحركة التازلة لا السكون ولا
 بوجبه الاعتماد الجلب فانه تقضي الحركة الصاعدة لا الكون ولا مولد الحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل
 الاعتماد بين وجوب السكون **والسكون حفظ النسب فهو ضد** **بني الحركتين وفي غير الابن حفظ النوع** **السكون**
 قابل الحركة فتقع في المقولات الاربع اني اني اني في حفظ النسبة بكامل الجسم الى اشياء ذات الاوضاع بان يكون
 مستقر في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية فهي في حفظ النوع الحاصل بالتحليل غير متغير وذلك بان تنف في الكم
 من غير نحو وذبول وتتحلل وكما في في الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل في الوضع آخر فهو
 بهذا المعنى موجود في مضاد الحركة واعتوض عليه بان الحركة في المقولات الثلاث وقد يكون مرفوضا الى صنف
 او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا في اقع
 فيه الحركة وقد يراى به عدم الحركة عما من شأنه فكون بينهما مثل العدم والمكانة ويقدر على ما نخرج عدم
 حركه الا واضر في المضافات وظاهر ان السكون في مكان لا جامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو مضافا
 مضافا نضادا مشهورا والى هذا المعنى اشار بقوله **ومضاد لنضاد ما فيه السكون** قد يعرض له نضاد
 كما يعرض له كذا لكن نضاد السكون انما هو لنضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي تقع فيها السكون فان
 سكون الجسم في الحركة نضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا ان

مستوفية زائداً أو ناقصةً هذا انما يصح اذا اراد بالسكون المعنى الاول اما اذا اراد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه
 تضاد الا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شي من الصفتين فان المآثلاً يجوز ان لا يتحرك في الحركة ولا في البرودة **ومن الكليات**
طبيعي وقسري وارادي والكون اعني حصوله الجوهري في الجبر اعني الجسم المشتمل للحركة والسكون كما اضطر عليه
 المتكون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبداءه ان كان خارجاً عن ذات الكائن فهو قسري والا فطبيعي
 كان مقارناً للمقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي **وطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنته امر غير طبيعي** لان
 الحركة امر غير فاعلاذات والطبيعة ثابتة فاداة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى الثابت بالذات بل لا
 بد من مقارنته امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي **ليكن الجسم البه فيقف** اي ليرد الطبيعة الجسم
 الى الامور الطبيعية بالاستقلال عن ذلك الغير الطبيعي كحصول المآث في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي الطبيعة
 المآث ان الطبيعة تقتضي الرد الى الامور الطبيعية وهو حصول المآث في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه
 الطبيعي لم يقتضي الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الكالة الطبيعية فبانه الحركة الطبيعية داجم
 الى الامور الطبيعية بعد عدمه **فلا يكون الحركة الطبيعية دورية** لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب
 بالطبع الرد الى الامور الطبيعية عند حصول الامور الغير الطبيعية بالحركة وكل حركة طبيعية فهي مستديرة باعني حالة
 غير طبيعية وطلبا كالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة غير ضارة تكون مطلوبة بالحركة تكون
 مبروراً عنها بتلك الحركة ومن المآث ان تكون المطلوب مبروراً عنه بالطبع فان قبل التحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها
 نقطة وعند الوصول اليها يتغير المطلوب فيكون المطلوب بالطبع مبروراً عنه بالطبع اجب بان كل نقطة فرضت في الحركة
 المستقيمة فانه وان كانت مطلوبة بالطبع ومبروراً عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة واحدة لان المغرب عنها بحركة غير الحركة
 التي يطلب الوصول اليها بالطبع **وقسراً مستند الى قوة مستغادة قابلة للضعف** يعني ان الحركة القسرية مستند
 الى قوة في الحركة مستندة من مبداء خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف بمصدا مات الحرك المحرور بالحركة
 الى ان يصير مطلوبه فيستولي الطبيعة وتغير الجسم بالحركة الى مكانه الطبيعي **وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة**
مطلقاً خلافاً للحركة الطبيعية فانها مستند الى الطبيعة بشروط مقارنته امر غير طبيعي **وتعرض البساطة ومثالي**
 اي التركيب **للحركة خاصة** اي لا يتصور في السكون مركب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان
 على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علمه والتفريق انما الطبيعية فقط واشت
 الازادة تركه ازالته الى الحركة فان كلامنا الطبيعي من الارادة والشيء انما يصير تاماً على السكون عند عدم رجحان قوة
 الحركة وهذا خلافاً للحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والصلابة باذاتجاء عليتين على حركة واحدة كافي الجبر المبرور الى تحت
 وظاهراً ليست من التركيب في شي وانما هو الموجود ومنها ما مستند الى الحركة قد يكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في
 في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل في مقارنته كان معلوم حركة ذلك المآثر عدم
 بقاها مع الامور الخارجية والتحريك بالعرض قد يكون قابلاً لان تعرض له الحركة بالذات لسكان السنين وقد لا يكون قابلاً

الطبيعة

له كالعرض كمال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر الثابت بطبيعته وقد تكون مركبة كحركة السكينة
 اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة لا تتصور الا في المتحرك بالعرض لا امتناع كحركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى
 جهتين مختلفتين **اولاً** — **الدعوى** دليلها ظاهراً اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد تتصور في المتحرك بالعرض
 كافي الجبر المبرور الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك كحركة مركبة من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير
 الذي يميل اليه بل الى سمت ايسر الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى سمت ومبروراً الى سمت آخر
 فانه حوث منها حركة مركبة من السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتاً يطير اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد
 الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية متحركة والسند الاشارة المذكورة **ولا سئل الجفيس ولا انواعه بل مقتضى الدواعي** واختلاف
 المتكون في ان الحصول في الجبر الذي موجبه لامتياز الارادة هو معلل بمعنى غير الارادة فاما لا فذهب ابو عاصم
 والبناء الى انه يوجد معنى آخر لمعلل الحركة والسكون وذهب ابو اكسين وباقي المتكلمين الى ان اشتقاق ذلك المعنى
 ونوسم فايقة ان المعنى المذكور هو الكاينيه فاشارة المصدر الى ابطال هذا التوهم بقوله **ولا سئل الجفيس** اي الحصول
 في الجبر ولا انواعه اي الحركة والسكون بما تقتضي الدور وهو الكاينيه وذلك لان الكاينيه عند فهم معللة بالكون
 الذي هو حصول الجوهري في الجبر فلو عمل الحصول في الجبر وانواعها لزم الدور **والخامس متى وهو الاشارة**
الى الزمان وطرفه اي الكائن من المفعولات القسرية وهو نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في ظرفه فان كثيراً
 من الاشياء تقع في ظرف الزمان ولا تقع في الزمان ويسأل عنه متى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كونه الشيء في زمان لا يحصل
 عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا
 الا ان اكتفي من المتى بجوزفه الاشتراك ان نصف اشياء كثيرة ما تكون في زمان معين بخلاف الاين وهو
 ولما كان متى نسبته الشيء الى الزمان اشارة الى ما بعده الزمان فقال **الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم**
والخارج العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفا الحركة ملحوظة ان تنقسم الى مقدم ومثا
 والمقدم منها ما يكون في المقدم من المسافة والمآثر منها ما يكون في المآثر من المسافة لكن المقدم من الحركة لا يوجد مع الخ
 تمها كما يوجد المقدم والمآثر من المسافة ففكون المقدم والمآثر في الحركة خاصيتان ملحوظتان من جهة ما هما كالحركة للشيء
 ما هما المسافة ففكون المقدم من المسافة من جهة المقدم والمآثر من المسافة من جهة المآثر وقوله العارضان لها باعتبار
 آخر مثله ان هذا المقدم والمآثر العارضين لاجز الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء باعتبار آخر
 غيره على ما ذهب اليه المتكلمين واختاره المصنف في بحث المقدم **وانما تعرض القول بالذات للمفاهيم وبالعرض**
للعروض اي مقوله متى انما تعرض للذات للمفاهيم والحركة وما يتبعها من الامور وبعض لعروض المفاهيم كالات
 بالعرض فان لا يتغير فيه لا بعضه متى الا باعتبار صفات معينة كالات كالات لا بعضها بواحدة عرض المفاهيم
 لها بعضها متى **ولا يتقدم وجوده عرضاً وعدمه اليه** اي لا يتقدم وجوده عرضاً والمفاهيم وللعدمه الى الزمان
 لان عروض المفاهيم متقدم على المفاهيم ضرورة تقدم العروض على عارضه والمفاهيم متقدم على الزمان لان

ن

ن

1

الاجسام وموادها ولم يثبت عند المحدثات اطلاق القول حدوث العالم لكن ثبت عند
وجود المحدثات لم يثبت عند عدمها ايضا قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المحدثات اما العقل فلم يثبت
دليل على امتناعه وادله وجوده مدعونه فلما عترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب مع بطريق
الاجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا اجسامي فدينا في ان يكون هو الذي واجد العالم الجسماني بالقدرة
والاختيار ولما ثبت بالدليل قدوة الباري في ارادته في شئ الى اجوبته من ادلة الخالقين بقدر الدليل
الاول ان القدرة على الشئ بمعنى صحة الفعل والترك مع لانه يقتضي امكن صدوره الا عن الموشو
لكن صدوره الا عن الموشو اما واجب او ممكن لا عن احدنا قط لان الموشو ان استجيب شرابطا الثاني
وجب صدوره الا عن الموشو فخلق الا عن الموشو التام وان لم يستجيب امتنع وتصور الجواب ما اشار اليه
بقوله **ويمكن عن الواجب والامكان لا اثر باعتبار** اي امكان صدوره الا اثر باعتبار القدرة وحده
اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها وجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان
الوجوب بالاختيار لا في الاختيار بل حقيقة فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان يريد الفعل وح
وجب الفعل وان تركه وان يريد الترك او لا يريد الفعل وحجب الترك فقوله ان استجيب شرابطا الثاني
وجب صدوره الاثر ان اراد وجب صدوره الاثر بالنظر الى ذات القادر ولنا في ان القدرة على الاثر بحسب
ولنا مسلم لكن لا ينفك ما ندين في امكان صدوره الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان
اراد وجب صدوره الاثر بالنظر الى ذات القادر ولنا في ان القدرة على الاثر بحسب
المكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وحجب وجوده فلا يمكن تركه والامكان عدمه فوجب عدمه فلا يمكن
من الفعل وتصور الجواب ما اشار اليه بقوله **ويمكن اجتماع على المستحيل مع عدمه في كمال** يعني في كمال
عدم الاثر لكونه عبارة عن امكن من الفعل في كماله فلا ينافيه عدمه في كماله بل يجمع معه وتصور الدليل الثالث
ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشئ لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة على المسوأل لكن اللازم بط
لان عدمه احل ازل ولا شئ من الاثر في ان القادر وايضا عدمه في محض لا يصلح متعلفا للقدرة والارادة لان
معناه الثاني وجب لا اثر فلا ياتي وتصور الجواب ما اشار اليه بقوله **وانشأ الفعل ليس فعل الصدق** يعني ان
القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا لعدم **وموجبه العلة مستلزم محمودة**
الصفة معنى ان محمودة القدرة مستلزم محمودة الصفات القدرة اي قدوة الله تعالى في جميع المكنات لان علة
القدرة وبنه عامة في جميع المكنات فالقدرة عامة في جميعها لان علة المقدرة وبنه عامة فلان علتها الامكان وهو
وصف مشترك بين جميع المكنات فمكون جميع المكنات مقدور والقدرة **فاما** لان الامكان علة المقدرة
انما هو علة الاجزاء الى الموت والموت اما موجب او قادر ولو سلم فلان ان كل ما هو مقدور وممكن في علم لا يجوز ان يكون بعض
القدرة خاصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة العالمين بان افعال الله وسدرة لم يخصوا

الى الطرفين

خلق الاجسام بقدرة الله تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات له وجوب
استثناء صفاته الى ذاته والمحقق للمقدرة هو الامكان فان الوجوب والامتناع محلان المقدرة ونسبة
الذات الى جميع المكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بنا على ما ذهب اليه اهل
الحق من ان المعلوم ليس بشئ وانما هو نقيض لا اختيار فيه اطلاقا لا يخص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى
المقدورات بوجوده من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن المحدثين ما دله ولا صورة خلافا للحكا والامتناع اختصاص بعض
بمقدورته تدرون البعض كما يتولد انهم فعلي قاعدة الاعتقاد جاز ان يكون خصوصية بعض المقدورات
العامة المتغيرة مانعة من تحقق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث المكن كذا دون آخر وعلى
القدرة بل لا يكون نسبة الذات الى جميع المكنات على سواء والمحال في هذه الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية
فروق اعظمها الثبوتية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا او شرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا او شرا فكل منهما على
على حدة فالأثرية والربانية منهم قالوا على الكبر هو النور وفاق على الشر هو الظلمة وفساده ظاهرا عيانا
فيلزم قدم الجسم كون الله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا الفرد في عالم قادر
سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو نوران وفاعل الشر هو امرئ وصنوع به المصطفيان والجواب
من قولهم الواحد لا يكون خيرا شرا اللهم الا ان يراد بالخير من غلب خيره على شوره وبالشير من غلب شوره على خيره
كما ينبغي عند ظاهر اللغة فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم ما ذكره **والاحكام والتجود واستثناء كل شئ الله**
دلائل العلم والاحكام انهم جردوا العقل على انه في عالم والمشهور من استدلال المدككين وجمان اوردها المصراحتا
ومن استدلال الكنايف وجمان اوردها المحرك لهما اما استدلال المدككين الذي اورده المصراحتا فاعل ضلوكا
متنوعا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبري في القدرة وسبب علمه ان من راي خطو طائفة او سمع الفاظا صحيحة
تنبئ عن معنى دقيقه واغراض صحيحة علم وقطعان فاعلمها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والافلاك
عاشروا من الارض والجواهر وانواع الماد والنباتات واصناف الحيوانات على انساني والنظام والافلاك والافلاك
تحاويه العقول والافلاك والافلاك والافلاك على ما يشهد به كعلم الحية وعلم القشعر وعلم النمل والافلاك
والسفلية وعلم الحيوانات والنباتات مع ان الانسان لم يوف من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان
اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الالاف مرتبة ترتيبا لا حلقية اصلا وبلاية المنافع والمصالح
المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصح فظا انما ليهت كذلك بل الدنيا طائفة بالسود والافلاك وان اريد
في الحكمة ومن بعض الوجوه فكل انما الموشو انما لا يتفكر بل كلها كذلك فان توبد الماء وتسحق النار ويتنعمان بهما
فلنا المراد استعمال الافعال والالاف على لطائف الصنع وبنه الترتيب وحسن الملازمة للمنافع والمطابقة لطعام
على وجه الكمال وان اشتمل العرض على نوع من الكمال وجاز ان يكون فوقه ما هو اكبر والعلم ان ذلك لا يصدر الا
عن عالم ضروري سببا اذا تكرر وكثير وخفا الفردي على بعض المتطابق فان قيل قد يصدر عن حيوانات عجم افعال

حقيقة محكمة في ترتيب مسالكها وتدبير معانيها كاللؤلؤ وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب
 مسطور وفيها من الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجود هذه الالاء هو هذه
 الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يستدعي الى ذلك بان خلقها الله في عالمة بذلك او يعلمها
 حتى ذلك الفعل وان الذي لم يورده المحققون انه في قدر ابي في علم القصد والاختيار والاعتقاد والاعتقاد
 ذلك الاعم بالعلم المقصود وقد يتسكن في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وسيد
 عليه ان التصديق بالرسالة والرسول والكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدره فيه وورد
 بجواب منع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبر به وان لم يخطو بالكل
 كون الرسول عالما والظاهر ان هذه المعجزة في نفسه في صفه الكلام على ما صرح به الامام واما دليلها الحكماء
 فالاول منها ان الباري عز وجل لا يورد كل مجرد عاقل وقد تراءى الكلام فيه مستغنى والثاني انه في عالم بذاته واذا
 علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حصول المعلوم عند العالم وهو حاصل في ذاته
 لان ذاته غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدء الحكيم باسواءه بالواسطة او بدونه
 والعلم بالعلم يوجب العلم بالمعلوم ويورده عليه ان العلم ان العلم عبارة عما ذكرناه ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط
 فيه الغايبة عن المحقق وما حصر موعده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط في الحواس فانها لا تدرك
 نفسها مع كونها حاضرة عند لها غير غايبة عنها واما ان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلوم فقد تراءى الكلام
 فيه مستغنى والوجه الآخر اعني ما في وجهي الحكماء عام اي يدل على انه في عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه
 الاول والثاني فانما يدلان على انه في عالم ولا بد ان على محمول علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما ثبت
 انه في عالم انما والى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه لا يعلم نفسه لان العلم لنفسه والنسبة
 لا تكون الا بين شيئين متباينين لها طرفا لها القدرة والنسبة التي الى نفسه محاذ لا تغاير ليدانك والجواب
 منع كون العلم لنفسه محض بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة
 فان قيل تلك الصفة تعني نسبة من العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدن قلنا في تعني نسبة بينهما
 ومن المعلوم ونسبة اخرى بينهما من العالم وما يمكن ان واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بينهما
 النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعترفت بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم لنفسه محقة بين العلم والمعلوم
 لكن الغايبة لا اعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله **والغايبة اعتباري** يعني ان
 ذات الباري عز وجل باعتبارها صلاحيتهما للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبارها صلاحيتهما للعالمية في الجملة
 وهذا القدر من الغايبة يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان
 العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فليزمن بحسب
 كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الا وحى لكل وجه والجواب اننا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه بالاشياء

ذلك

ليس باسم صور الاشياء بل بحصول الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا به والناس والامور القابلة بها
 وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم باسم صور الاشياء ضرورة ان اكتشاف
 الشيء على اثر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضوره له عنده والى هذا
 المعنى اشار بقوله **ولا يستدعي العلم حضورا مغايرة للمعلومات عنده** وقوله **ان نسبة الحصول**
اليه اشده من نسبة الصور المعقولة لنا مدناه ما ذكر بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصولا لثانيا
 وذلك لوجوب حصول الصور المعقولة لا حصولها للثاني بل وذلك لانه كان والوجوب اشده من الاول فان ومنهم من قال
 انه لا يعلم الجبريات المتغيرة والمفككة اما المتغيرة فلانه اذا علم شيئا ان ذبدا في الدار الا ان لم يخرج عنها فاما ان نزول
 ذلك العلم وبعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم محال والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب
 الجبر والكل ما نقص يجب تجميعه في علمه والجواب منع لزوم التغير في علمه بل الغيبيات هي في الاضافات لان العلم عندنا
 اضافية مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافية في الاول من غير نفس العلم وعلى الثاني تغاير اضافاته فلهذا وعلى القدر
 لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جابر والى هذا اشار بقوله **وفيه الاضافات** ممكن وقال
 الحكماء علمه في ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا باحوادث المتضمنة بزمانه متغيرة فانه واقع في زمان مخصوص
 فاحداث منها في ذلك الزمان كان وانما في الكمال واما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي والمستقبل والماثل
 في فلا اختصاص بزمان اصلا فلا يكون له حال واما في مستقبل فان هذه صفات ماضية للزمان بالنسبة الى ما يخص
 بزمانه اذا كمال معناه زمانا في حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان مواعد زمان حكمي هذا فمن
 كان علمه ازلما غير محض بزمانه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فانه سبحانه وتعالى عالم بجميع
 الاحداث الجبرية والارضية الواقعة في زمان حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل
 بل علمه على ما عداها من الدخول تحت الازمنة بانها ابد الدهر ونحوه ان في عالمه كل ما كان في نسبة الى جميع الامكنة
 على سواء فليس منها ما ليس له قرب وبعد ومتوسط ذلك العالم كل هو صفاته الحقيقية زانته لم يصف الزمان بغيرها
 ابد الماضي والمستقبل واكتفوا بل كان نسبة الى جميع الازمنة على سواء فالموجودات في الازل الى الابد معلومة له كل في
 زمانه وليس في علمه وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجبريات واكلامها لكن لا فرحت
 دخوله الزمان فيها بحسب اوصافها الزمانية اذ لا تخفى ارباب النسبة اليه ومثل هذا العلم يكون باننا مستمرا لا يتغير
 اصلا كالعلم بالكتابات قال بعض النفاة وهذا معنى قوله انه يعلم الجبريات على وجه كلي لا انوهم بعضهم من على محبة
 بل بغير الجبريات واحكامها دون خصوصياتها واما نسبة الاحوال كيت وما فعلوا اليه ان العلم بالعلم يوجب
 العلم بالمعلوم ليس في انوهم واما الجبريات المتشككة فلان ادراكها ان يكون بالاشجائية والجواب ان ادراك
 المتشكك لا يحتاج الى الجسائية اذ كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافية محضة او صفة حقيقية ذات
 اضافية بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه لا يعلم الكواكب قبل وقوعها واللا يلزم ان يكون ذلك الكواكب

العلم بالقياس

ل

ممكنة واجبة معا وان لم يكن في نفس الامر واجب والامكان ساذ اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لم يكن
 ان لا يوجد فبطلب على جملة وموجع والجواب بامر من ان العلم تابع للعلوم فلا يكون على له ومفيد الوجوب ولو سلم فنقول
 انها ممكنة لانها واجبة لغيرها وهو نظر علم الباري في وجودها ولا نافي عن الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا
 اشار بقوله **ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل في العالم حي بالفرد** وقد انفق جمهور الفلاس على انه
 في حي واخلقوا في معنى الكيفية مع لجمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الكاكاوا والكاكسين
 البصري والمعتزلة انها كونه يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر قد تفرق في مبحث الكيفيات النفسانية **وتخصيص بعض**
الكليات بالاجاد في وقتها على ارادة وليست زائدة على الداعي واللازم النفس وتعدد القدرات ان تخصيص
 بعض الكمالات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون
 لصفة شأنها التخصيص اختراع التخصيص بالاختصاص واختراع اختراع الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة
 هي المسماة بالارادة قد ذهب الاشاعرة الى انها مقبولة للعلم والقدرة وسائر الصفات وزعم المصنف وجاعل من
 رؤساء المعتزلة كابي كسين والنظام والجاحظ والشافعي والبيهقي ومحمد بن النضر والشافعي والبيهقي والشافعي والبيهقي
 وليس بالداري والسند المعتمد ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي فان هذا الامر ان كان قد بالزوم تعدد القدرات
 وان كان حادثة اختراع تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى آخره ولزم التسلسل او تعدد
 القدرات لزم على حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه وذلك في
والفعل دل على انصافه في بالادراك والفعل على استحالة الالات يعني ان السمع دل على كونه سميعا بصيرا او هو
 ما علم بالفرد من دلته بنينا محمد عليه السلام والفران والكذب ملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا ثابته وايضا الاجتماع
 منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو مبني في الفروقات الدينية وقد اجمع عليه بعض اصحابه بان لا يوجب ذلك
 حتى يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له في الكمالات ثبت له بالفعل لان كل صفة اكمال في حق من يصح انصافه بها
 نقص موعلى استنوع وهذه الحق لا بد فيها من بيان ان الكيفية في الغايب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغايته
 مستقيم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طرنا لسير والتفسير فان الجاد لا ينصف بقوله السمع والبصر واذا صار
 جبا ينصف ان لم يتم به آفته ثم اذا سبغنا صفات الحق لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه جبا ولزم انصافه
 مثل ذلك في حق الباري في حق اجتماع المستند الى صحة الالات السمعية وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص
 والامكان على الباري ولا خفا في ثبوت الاجتماع في حقيقة المسئلة على الالات السمعية المتطبعة ابتداء ان انقوا هو الباري
 الالات على السمع والبصر اقوى من انقوا هو الالات على حقيقة الاجتماع ونجد على هذه اعتبارات كثيرة احاطوا
 الى دفعها وان استأججنا الاجتماع بالعلم الفردي من الالات في ذلك العلم الفردي ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بصوت
 ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالسموع والبصر نفس العلم بالبصر وهما سائر المتكلمين الى انهما
 زائدتان على العلم ولما دللت القواطع المتدلية على انه في منزلة عن الالات فان كان السمع والبصر عينين لثقتي على ذهب

السمع والبصر

قد ذكرنا في كتابنا هذا في حق الاجتماع المستند الى صحة الالات السمعية وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص
 والامكان على الباري ولا خفا في ثبوت الاجتماع في حقيقة المسئلة على الالات السمعية المتطبعة ابتداء ان انقوا هو الباري

اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صنفين زائدين عليه كما هو داي الجمود بقوله **لا احتياج لنا الى الالات** لسبب
 مجزئا وقصورنا وذات الباري في رتبة عن القصور وحصل له بلا الالات ولا حصل لنا الالات واجب الثاني للسمع والبصر
 منعقد بوجوب الاول انها ما ثار كاسته عن المسموع والمبصر او مشروطان به كما هو الاحساسات وانع في حقه
 في والجواب منع المقدمة الاولى ان لا يلزم من حصولها ما رنا الباري فيها كونهما نفس ذلك الباري مشروطان به
 وان سلمنا ان تلك كانت في الثاني بعد فلام انه في الغايب كذلك فان صفاته في حقايقه لا حقيقة لصفاته بما جاز ان لا يكون
 سمعه والبصر نفس الباري ولا مشروطا به في ان اثبات السمع والبصر في الالات ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج
 عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له فاعلم والقدرة **وعلمه قديمة قد رتد على ثبوت**
الكلام نوار عن الانبياء عليهم السلام انه في حكمهم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله في
 عن صدقهم بطريق التكليم ليلزم له دور ولا خلاف لارباب الحلال والمذاهب في كون الباري في شكلا وانما الخلاف
 في معنى كلامه وفي قدمه وقد رتد وذلك لان ههنا قياسين شعرا رضى احدهما ان كلامه في صفة له وكل ما هو
 صفة له فهو قديم وكلامه في قديم واما بينهما ان كلامه في مولى فمراجه آخر بنية متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو
 حادث وكل ما هو في حادث فاضطر والى الفتح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة اختراع حقيقة
 التخصيص فاختار له في كلامه في حرف وصوت مقومان بذاته في وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جملة
 الجمل والغلاف ايضا قد بان فضلا عن المصنف فهو لا يحصى القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامنة
 وانقوا كتمانها في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قديمة بذاته في لتجوزهم قيام الحوادث
 بذاته في فقد قالوا بوجه القياس الثاني وقد حوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه في اصوات
 وحروف كاذب اليه المعتقدان المذكوران لكننا ليست قديمة بذاته في بل خلفه الله في غيره كجبريل والنبى
 ومعنى كونه في شكلا انه خلق الكلام في بعض الاجسام ومحدث كاذب اليه الكرامنة فهم ايضا صحوا القياس
 الثاني لكنهم قد حوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه في ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى
 قائم بذاته يستحق الكلام النفسي ومحمد لول الكلام المنطقي المركب من الحروف وهو قديم فهم صحوا القياس الاول وقد
 في صغرى القياس الثاني والمعتزلة فسكوا بوجه الاولانية علم بالفرد ومن دين البني عليه السلام حتى العموم والصب
 ان الفران هؤلاء الكلام المؤلف المنظم من الحروف المسموعة المنفتح بالتجديد المنفتح بالانتماء وعليه انعقاد اجتماع
 السلف واكثر الخلف الثاني ما استشهدوا به بالنس والاجماع في خواص الفران انما صدق على هذا المؤلف الحادث لا
 المعنى القديم وذلك الخواص كونه ذكر الكفول في وطلا ذكر جبارك وقوله انه كوكبك ولقولك عربا لقوله انما انزلناه
 قراءا عربيا حثرا على البني بشهادة النص من تلك الآية واشيا بها واجماع الالات مفقوذا باللسن للاجماع مسموعا
 بالاذن للاجماع ولقوله في حق ليس كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصنف
 المصنف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير للفظ بحروف

قد ذكرنا في كتابنا هذا في حق الاجتماع المستند الى صحة الالات السمعية وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص
 والامكان على الباري ولا خفا في ثبوت الاجتماع في حقيقة المسئلة على الالات السمعية المتطبعة ابتداء ان انقوا هو الباري

[illegible]

الواجب مكنائيت تبين بلا وجوب وان كان من الوجوب والنعين لزوم فان كان الوجوب بالنعين لزوم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان النعين بالوجوب او كلا
بالذات لازم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان النعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب
به ونه وان كان النعين والوجوب لا من منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاسمالة احتياجه في الوجوب
والنعين بل في احدهما الى امر منفصل وموطا قولنا **قوله** لازم تقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم
العلية على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير
كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هو هنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية
ولو سلم فالوقوف على الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجوب وايضا قوله انما
ان يكون من الوجوب والنعين لزوم او لا ان اراد بالنعين الواحد المعين من النعينين بخلاف ان لازم بينه
ومن الوجوب قوله ان جاد انفاكهما لازم جواز الوجوب بدون النعين فلتايم وانما يلزم لو لم يكن لشاك
نعين اخر وان اراد بالنعين احدى النعينين لا على النعينين فقوله وان كان النعين بالوجوب او كلا لهما
بالذات لازم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب فمنع قوله لان النعين المعلول لازم غير متخلف
فلما سلم لكن لزوم احدى النعينين لا على النعينين لا ينافي التعدد **اي** معنى وجوب الوجود يدل على نفي التل
ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المتعينات هبة مستقلة بينهما وجودا وخص لا شائع تركب
الواجب كاسبباني لكن الواجب لا يكون وجودا مقارضا لما تقدم بيانه **ريد** على نفي التركيب ايضا
معنى التركيب من الاجزاء العنصرية كالتركيب من الحنيس والفصل والتركيب من اجزاء خارجية كالتركيب
من الحجد وان والسنف لما بيننا ان الواجب لا يكون مركبا لانه هنا ولا خارجا **وعلى نفي الضد ايضا** لان
الضد يقال لشاكر في الموضوع معاقب والواجب لا يكون في الموضوع **وعلى نفي التجيز ايضا** معنى الواجب
لا يكون متجزيا واللازم اذ كان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة
والحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون الممكن
لا مكان احتلا والمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير الواجب
او لم يكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن
اقول **اللازم** من تجزى الواجب هو الاحتياج الى الغير في الممكن لا في الوجود والممكن هو الاحتياج في الوجود
لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغنا المكان عن الممكن في وجوده ممنوع قوله لان المكان
قد يوجد بدون الممكن فلما سلم لو لم يكن الممكن هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متجزيا لكان
مكون في جميع ارجاءه فيلزم تدخل التجزئات ونخالطة الواجب باللائني من المفردات واما ان يكون سببا
البعض دون البعض فان كان محض لازم احتياج الواجب الى ذلك المحض واللازم الترجع بل مرجع اقرب

بجود ان يكون المحقق هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه
في صفته الى اخرى كما ذكرنا اتفاقا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قد با وقدر بيننا ان العالم حادث وايضا
لو كان متغيرا لكان جوله الاستحالة كون الواجب عرضا كما ان لا ينقسم وح ج. الا بتجزئ وهو احتج
الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح يكون جسما وكل جسم حادث لما بيننا من حدوث الاجسام
ومركب ايضا فليتم حدوث الواجب وتركيبه **وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل**
الشيئية وان يبقى الوجوب الذاتي وايضا ان حلي في شئ فليحل ان قبل الانقسام لنزوم انقسامه بحسب انقسام
الحل وتركيبه وان لم ينقسم كان الواجب احق الاشياء اقول **هذا لا ينافي كونه حائلا في مجرد وجود**
بعض المقصود الى انه يتركب في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلام فان ارادوا بالحلول
هذا المعنى فليطروا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور حقيقته وبيد على نفي انما
ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا ينفك ان اقول في جملة من فروع وجوب الوجود لذاته نظرا لا تخفى على
الماتل وقال بعض المقصود انما انبى العارف به انه اسنى هو بينه فصار الوجود هو الله لا حوله
وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالانفكاك ما ذكرنا فلا شك انه بطا وان كان المراد به
غيره فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد **وبعد على نفي الجحمة** لان كل ما هو في جهة فهو جسم
او جسماني وكل شئ يمكن ان يحدث لما بيننا من حدوثه الاجسام **وبعد على نفي الحوادث فيه** ايضا الجحور على
ان الواجب من ان يتصف بالحدث اي الوجود بعد العدم خلا فالتكليفات انما تصادف بالندوب والاضافات
وكما صلت بعد لم يكن كونه غير راقق لزيد الميت راقق لغيره والمولود وبالصفات الكيفية المتغيرة التعلقات
لكونه ما لم يبدأ الحادث وقادرا عليه فجاز واستدلوا بوجود الاول انه لو جاز ان تصادف بالحدث لجاز التصاق عليه
وموجب بالاجماع وجه النزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الملو عن وجوب جواز الانصاف به نقصا
بالانفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال اشنع انصاف الواجب به لان كل ما يتصف
هو به لزم ان يكون صفة كمال واعتراضنا لان ان الملو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الملو عن صفته
بكال يكون زوالا عن صفته كمال هذه الكمال وذلك ان ينصف دبا ينوع كماله بتعاقب افراده بغير بدائه ونهايته
وكون حصول كل لاحق مستورا وطورا والى السابق على ما ذكره الكمال في حركات الاملاك فخلو عن كل فرد يكون مشروطا
بحصول كمال بل لا يستلزم كمالا لا غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب لا يخرج عن الحوادث فهو حادث
اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الاول وانما **الملازمة** مجموعة الثاني وهو المتعدد عند الكمال ان تصادف
بالحدث بغيره وهو على الله تعالى واعتراضنا ان اريد ما لا يغير مجرد الاستقلال لاجال فالكبرى نفس المشايخ
وان اريد بغيره في الواجبية او ناثروا انفعال بغيره فالصغرى مجموعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق
الاجتناب او بطريق الاجاب فان تنفي صفة كاليه مثلا صفة لا افراد مستورا فاما كمال انصافا اخر فكم كان الاملاك

حلول

عندم الحادث انه لو انصف بالحدث لزم جواز ازيلته بوصف الحدث وبعبارة اخرى ان الحادث الاول والا زلي بالان
اول له وجه النزوم انه يجوز ان تصادف بذلك الحادث في الازل اذ لو اشنع الاستحالة الى الجواز وجواز الانصاف
بالشي في الازل فنقضي جواز وجود ذلك الشئ في الازل فلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم كماله
الانصاف جواز الانصاف في الازل على ان يكون الازل مبدا الجواز وهو لا يستلزم ازيلته جواز الحادث لا جواز الانصاف
في الازل على ان يكون الازل مبدا للانصاف ليلزم جواز ازيلته الحادث ولا خفا في انما لج جواز ازيلته الحادث بمعنى
لمكان ان يوجد في الازل ازيلته جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذه آياتنا ان قابلية الازل لايجاد
العالم فمقتضى في الازل خلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل وحسب
ومعنى الكلام ان معتبر الحادث بشروط الحدث والافلاخ في المكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز ان تصادف بالحدث
لزم عدم خلوه عن الحادث فكون حادثا لما سبق من ان كل الالغ عن الحوادث هو حادث اما الملازمة فلو جاز ان تصادف
ان المصنف بالحدث لا يخرج عنه وعن صفة الحادث حادث لانه ينطبق الى الحادث ولا شئ من القديم كذا لا يفر
من ان ثابت قدمه اشنع عدمه وثانيهما انه لا يخرج عنه عن قابليته وهي حادثة لما عرفت من ان ازيلته قابلية مستلزم جواز
ازليته المقبول فلزم جواز ازيلته الحادث ومع ذلك لو جاز ان تصادف بالحدث ان اريد بالصد ما هو المتعارف
فلازم ان لكل صفة ضد وان الموصوف لا يخرج عن الضدين وان اريد بحد ما بينه وجودا كان او عدميا يخفى ان عدم كل
شئ ضد له وسجل كماله عن صفاته فان الحادث حادث فان القدم والحادث ان جملة من صفات الوجود ضد الحادث
قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المقدم وايضا باعتبار كونه مسبوقا بالوجود او مسبوقا به فهو قديم
واشنع زوال القديم لما هو في الوجود للامور والعدم ازيل بكل حادث والما الثاني فظان القابلية اعتبارا على معناه
ادكان الانصاف ولو سلمنا قابليته انما تنفي ازيلته جواز المقبول اي مكانه لا جواز ازيلته ليلزم المخرج وقد عرفت الفرق
واخرج انهم بوجود الاول الاتفاق على انه في محكم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود الخاطب والمستمع
والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات العائدة به ان تخرج واجيب بان الحادث تولد في الصفات وانما انصاف
مخرجها في الماضي للقديم به اما كونه صفة فمع هذا المصح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم ومكونه غير
غير مسبوق بالعدم وانما لا يصح جواز المقدم في الصحة فبقين الاول فيصير قيام الصفة الحادث به والجواب عن الحوادث
ان يكون المصح حقيقة الصفة القديمة الحادثة في حقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصفة ولو سلم جواز ان يكون القدم
مشروطا بالحادث وانما الثالث انه قد صار خالفا للعالم بعبارة يمكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه موجود
فقد حدث فيه صفة الحاقليقة وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقته لها تعلق
بالمعلوم متغيرا فلكا التعلق بحسب معبره والما لغيره بالصفات الاضافية او من الكيفية والمغير تعلقها بالمعقولات
نفسها وقاله الكرامة اكثر العقلاء ما عموما في قيام الصفة الحادثة بدائه تخرج وان اكثره باللسان فان الجائز قالوا
انه الارادة واكثر اجبه حادثة لا في محكم لكن المراد به انكاد منه وكذا السابعة والمبصر في حدث حدوث المستمع والمبصر

غيره

ب

حدث بحدوث المسيح والمجهر وابوا كسبي ثبت علو ما مجددة ولا شمرته بنبوت الفصح وهو ما وقع الحكم
 انهم بذاته او انتباهه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والافلاسفة قالوا بوجود الصفات
 مع عرض المعبية والقبليته المجددين لذاته في واجب ان التغيير في الصفات وهو جابر كما ذكرنا
 اننا ونحوه محل النزاع ان الصفات على ما في اقسام حقيقته محضه كاجوبة وحقيقة ذات اضافة كالعلم
 والقدرة واضافه محضه كالمجته والقبليته وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته
 في التغيير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغيير فيه
 نفسه ويجوز في نفسه اقول **الاول** المذكورة لو ثبت لذات على امتناع التغيير في صفاته في مطلقا
 اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ **وبدل على نفي الحاجة ايضا** يعني واجب الوجود لا
 يكون محتاجا في وجوده وفيها سوف عليه وجوده الى امر غير ذاته واللام يكن واحد ذاته **وبدل على نفي اللام مطلقا** يعني
 سواء كان مراحيا او عقليا فان الواجب في الالهام اصطلاحا ان الالهام في معنى ان يكون شيئا فبالاذا الشيء لا يكون
 محتاجا لغيره **وبدل على نفي اللذة المراجعة** لانها من نواحي المراج وظاهرها تسجيل على واجب الوجود في نفس اللذة
 ما لم يجبه لان الكفاية بنسبة لغير اللذة القلبية فانهم يقولون اللذة اذراك الملائم حيث هو ملائم من ادراكه كالا في ذاته
 البديهة وذلك ضروري لشبهه به الوجود ان كان كالتق اهل الكمال وادراكه اقوى لادراكات فوجب ان يكون لذاته
 اقوى للذات ولذلك قالوا اهل متبع مواجبه الاول بنائه في واعترض عليه بانه ان ارد ان الكمال التي يسميها اللذة
 هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان ارد انما حاصله البتة عند ادراك الملائم فمما يحسن كلكه بادراكه دون
 ادراكه فانها مختلفة قطعا **والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عنها** يعني وجوب الوجود يدل على نفي
 المعاني خلا فالشيخ ابي الحسين الاشعري فانه قال ان الله تعالى معانيه بذاته في العلم والقدرة والارادة والجمود
 والكلام والسبح والبصر وعلى نفي الاحوال خلا فالابي هاشم فانه قال ان الله تعالى افعالا فعلية والقدرة والارادة والجمود
 وغيره وعلى نفي الصفات الزائدة في الالهيان خلا فالطائفة المعتزلة فانهم قالوا الله تعالى صفات زائدة في الالهيان واختار
 المعتزلة هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب
 وقد بطلناه وان كانت ممكنة لذاتها فالواجب لها ان كان موزنا الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاقلا وموحد
 وان كان غيره لزم تضاد الواجب الي غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاقلا وكذا وجوب
 الوجود يدل على نفي **الرؤية** ذهبت الاشاعرة الى جهة الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرون منزهة عن المبالغة
 والكمية والكمكان ونحوه في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤية في الجنة والمكان يكون عندهم
 جساما على الله في ذلك والنزاع لنا في برؤية جواز الاكتشاف انهم العلم والالهيان في امتناع اقسام صورة غير المسمي
 في البين وانفعال الشئ الخارج من المسمى وانما على النزاع اننا اذا عرفنا الشمس مثلا بعد ادرسم كان نوعا من المرفة
 ثم اذا ابرهاها وعرضنا العين كان نوعا آخر فوالاول ثم اذا عرفنا العين حصل نوع آخر فالادراك فوق الاولين نسبها

حيث هو مضاف والله تعالى يمتدحه

بطل
القدرة

الرؤية ولا يتعلق في الدنيا بالامور في جهة ومكان فمثل هذه الكمال لا دراية هل يصح ان يقع بدونه المبالغة
 والجمية وان يتعلق بذاته الله تعالى منزهة عن الجهة والمكان اولا ولهم على الامكان من القول قوله في حكاية رتبة اربى
 انظر اليك قال ان تراه في ذلك انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراه في الاحتياج به من وجهين احدهما ان موسى
 عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه ترويا لما سأل لانه ح ان يعلم امتناعه ويجعله فانه على ما قل لا يطلب
 الخ لانه عبت وان جعله فاجاهل بالاجوز على الله تعالى وتبين لما يكون ساله ما وقد وصفه في طلبه بل ينبغي ان لا يصح
 للرؤية ان المقصود من البعث هو الدعوة الى المفاهيم الحقة والاعمال الصالحة وما ينبغي ان يقع على الرؤية على استقار
 الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن يمكن ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمعلق لا يقع
 على شئ من القادير والاعتراض على الاول بوجوه **الاول** ان موسى لم يسأل الرؤية بل سأل العلم الضروري
 لانه لازمه والاطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع شيئا استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى علم فكأنه
 قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن هيمنة يمنع حملها عليه
 لوجود **الاول** انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها معناه ايضا لمكان النظر الموصول بالانفس
 في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما برؤية مع انه خاطبه وذلك لا يفيد لان
 المخاطب في حكم الكافر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب ح مطابقا للسؤال لان قوله لن تراه في قوله رؤيته
 في العلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ان آية حرايك انظر الى
 ايتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولها فلان الجواب ح لا يطابق السؤال لان قوله لن تراه في قوله لن تراه
 من الاجماع فمضى رؤيته في الرؤية آية من آياته واما ثانيا فلان ان كان الجبل اعظم آية حرايك فكيف يستقيم نفي رؤيته
 الآية وثالثا فلان الآية انما هي عند كمال الجبل لا كماله فكيف يصح تدليق رؤيته بالاسم الثالث ان موسى عليه السلام
 انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما باشتياقهم لكون قومه اقربوا عليه وقالوا ادنا الله جمرة فقال
 فقال لا يمنع فعمل قومه امتناعه واجيب بان مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد
 اما اولها فلانهم لما سألوا وقالوا ادنا الله جمرة لزمهم الله وردهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يمنع
 في زجرهم الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع السؤال لانه ان يكون ذلك المقصد هم
 المجاز موسى عن الايمان بما طلبوه تغشا لا امتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان يجوز الرؤية بطريق كقولهم عند
 اكثر المعتزلة فلما يجوز لموسى عليه السلام ما جاز للدون وقوله بالاطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا اليها كالم
 الله رد عليهم من سألته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام مصدق
 لكلامه كفهم اجابته بامتناع الرؤية من غير طلب الخ ومشاهدة لما جرت حراحوال والاهوال
 والالام عند الطلب والجاب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المنجز بانه كلام الله تعالى وهذا بانهم كانوا
 مؤمنين لكن لم يعلموا حقيقة الرؤية فظنوا جوارها عند سماع الكلام واخذوا موسى عليه السلام في الرد

عليهم طرق السوال والجواب فانه لا يكون اذ في عندهم والهدى الى الكون واذا في موسى الرؤية
الى نفسه دونهم ليلابني لهم عدد ولا يقولوا لوسا لها لنفسه لواءه لتوقدوه عند الله في الرابع انه
سأل الروي مع علمه باثنا عشر لزيادة الطائفة سفاضة ليل العقل والسمع في طلب ابراهيم عليه السلام
ان يبره كفيته اجبا الموني الخاضع ان معرفة الله لا تتوقف على العلم بمسئلة الروية فيجوز ان يكون له في حاله
بسيار العلم والوظائف شرعية هذه المسئلة مني سألوا عنه فطلب العلم او خطت بيانه وكان
ناظرا فيها طالبا للتحقق في السوال ليعين حليته اكمال واجيب بان الزام ان النبي المصطفى
بالكليم في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه وتتمتع دون ايجاد العقول ومن حصل طراف في علم الكلام في البدعة
الشفاعا والطريقة العوجا التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا فانه لم يعلق الروية على
استمرار الجبل مطلقا او حاله السكون لكونه كذا بل عقيب التظهد لانه القاء وموالة تزلزل وانك كاك
ولان امكن الاستمرار واجيب باننا علمت على استمرار الجبل من حيث هو من غير قيد كمال السكون او الحركة
والالزام الاضمار في الكلام فان قيل استمرار الجبل واقع في الدنيا فليزم وقوع الروية فيها فلنا المراد استمرار
الجبل من حيث هو غير مفقود كمال حركه او سكون لكن في المستقبل وعقب التظهد ليل القاء وان فلا يرد الركوز
السابق واللاحق فان قيل وجود الله لا يستلزم وجود المستوط فلنا ذلك في الشرط معنى ما يتوقف عليه
الشيء والموجود داخل فيه واما الله في التعليق فعنا به بانهم به عليه الدلة واخر ما يتوقف عليه الشيء وما
جعل معتزلا للمزوم لما علق عليه وايضا الاستمرار حال الحركة فكن بان يحصل بدل الحركة السكون في المستقبل
انا نرى الاغراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك في احوالها
ايضا وذلك لاننا نرى الطول والعرض في الجسم وهذا يعني الطول من العرض ويميز الطول من العرض واليس
الطول والعرض عرضي فابن الجسم لا يفر من مركب من الحركة والفرقة فالطول مثلا ان قام بجرا واحد فذلك
الجسم يكون اكثر حجما من الجرا فيقبل القسمة بنفسه وان قام بالكثر من جرا واحد لزم قيام العرض واليس في الجرا
في فردية الطول في فردية الجرا الذي تركب الجسم منها فقد ثبت ان صحة الروية مشتركة بين الجوهري والعرضي
وهذه الصحة لها علمة تحققة كمال وجودها وذلك لتحققها عند الوجود واشتغالها عند العدم فان الاجسام
والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها فردية بالفردية والاتفاق ولا تحقق امر يصح حال الوجود غير متحقق
حال العدم لكان اختصاص الصحة كمال الوجود ونرجع في الامرج لان نسبة الصحة على تصور استغناءها عن
العلمة الى طرق الوجود والعدم على سوا وهذه العلمة المصلحة للروية لا بد ان يكون من قولها من الجوهري والعرض
لكون معلولا مشتركا بينهما والالزام لتليل الامر الحاص وهو صحة كون الشيء حرايا بالعلل المختلفة وفي الآراء
المختصة بالاجزاء والاعراض وموغير جاز لا من حيث العلل وهذه العلمة المشتركة في الوجود او
الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهري والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عاتة يتوهم كونها

ط

المستمر

لوه

م

مصحح سوى هذين لكن الحدوث لا يصح ان يكون علمة للصحة لانه عبادته عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا
يصح ان يكون جزءا للعلمة لان التأثير صفة اثبات فلا ينصف به العدم ولما هو مركب منه فاذن العلمة المشتركة في الوجود
ليس الا وان مشتركة بينهما ومن الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فلهذا صحة الروية متحققة في حق الواجب
في الجوز ان يرى ذاته في وهو المداق اول شمول الروية للجواهر مخرج وما ذكره دليل على اثبات الجوهري والحدوث
مبنى على اشتغال قيام عرض واحد محليين وهو مسلم معني ان تقوم عرض ساه في محل لم تقدم ذلك العرض تمامه في محل آخر لا يعني ان
يقدم عرض واحد مجموع محليين من حيث المجموع فانه ليس بمختص والالزام هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه
فقد اغترض لوجوده بنفسه باول علمه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلمة هو ما يصح منه لقا للروية لا المورث في الصحة
على ما فهمه الاكثر من قال لا اعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يتوقف على الوجود بل
كيفية الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق في الاعيان لا يصح منه لقا للروية بالفردية
التي في انه لا حصر لمشتراك بينهما في الحدوث والوجود فان المراد كان ايضا مشتركا فلم لا يجوز ان يكون معا لعل وجه
اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق في الخارج فلا يمكن تعلق الروية به وايضا علمه بالصحة ان يكون مخصصة بحال
الوجود والامكان ليس كذلك فان العدم ينصف بالامكان فليزم ان يقع رويته وهو موطء بالفردية لانه لا يشترط ان الواجب
النوعي قد حصل معلقين على اثنين كما هو بالشمع والى فلا يلزم ان يكون للمعول المشترك علمة مشتركة وما ذكر من ان
الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد ما يخصه ووجه اندفاعه ان تعلق الروية لا يجوز ان يكون مخصصا
بالجوهري او العرضي بل يجب ان يكون ما يشترك فيهما في التعلق باننا قد نرى الشيء وقد كماله فهو تارة من غير ان يدرك كونه
جوهريا او عرضيا فضلا ان يدرك ما هو تارة مخصصة لاجد ما يكونه انما هو في شمولها او خضرة بل بان يتركز
بان سعلق رويته واحدة بهوية واحدة من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد تفصل الى المراتب جيل الجواهر
والاعراض وقد تفصل عن التفصيل بحث لا نعلم ما عندنا سبيلنا عنها وان استغنى عنها في العلم فلم ان تعلق بالروية
هو الهوية المشتركة لا المخصصة حيث انما في الافتراق وهذه المعنى كون علمة صحة الروية مشتركة بين الجوهري والعرضي
فان قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كغيره الماهية والكيفية فلا تعلق
بها الروية اصلا وان المدركين زيد في تلك الصورة المذكورة مخصصة صفة ذاته الوجودية الا ان ادراكها اجالي
لا يمكن به على تفصيلها فان راتب الاجال منها دنة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كمال اجال كسيلة الى تفصيل آخر المدرك
وما تعلق به من الاموال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود وهو العلمة وكونه مشتركا بين الجوهري والعرضي ومن الواجب
لللزم من حيث رويتهما صحة رويتهما وان يكون مخصصة الجوهري او العرضي شرطا لاه خصوصية الواجبية
مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الروية على تحقق ما يصح منه لقا لها ضروري بل لا معنى لصحة الروية الا ذلك ثم
الشرطية او الماهية انما ينصور لتحقق الروية لا لصحتها واعتراض ايضا بوجوه اخرى انما لا يملك اشتراك الوجود
بين الواجب وغيره كيف وقد جرت معاشرة الاشادة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الالهي بان التمسك

صيات

رك

المعنى ومنه قوله تعالى كلا انهم يهود مجبورون خصوصاً ان الكفار وخصمهم يكونون مجبورين وكما
المؤمنون مجبورين ومعنى الروية والكل على كونهم مجبورين على توبه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله
تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسرهم بزيادة النفس والكسب بالجنة والزيادة بالروية على ما ورد
في الخبر كما سيجي ومولانا في ذكره البعض من ان الكسب في المراء المستحق والزيادة في الفضل فان قيل
الروية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة ولنا للفتية على انها اصل من تعدد الحسنات
وفي اجزاء الاعمال الصالحات والنسب من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون
هذا القوم انما سون في رويته ومنها ما روي عن حميد بن انس قال قال رسول الله هذه الآية للذين
احسنوا الحسنى وزادها قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار زادوا في النار اهل الجنة ان كل عند الله
موعدا يشعرون انهم كرهوا ما هذا الموعود لم يتقل موازينها ونصروا وجهها وبذلك دخلنا الجنة وبكرنا
من النار والذين في الجنة ينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا اجاب الله عز وجل ومنها
قوله عليه السلام ان ادى اهل الجنة منزلة من ينظر الى خاتمه وازواجه ونعمه وخدمه وسريره مسيرة
الف سنة واكرمهم الى الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشيتة ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوجه
يوشه فافرة الى ربنا فافرة وقد صح هذه الاحاديث من وثوق من اية الحديث الا انها احاد والمكرور
احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها منع صحة الروية وبعضها وقوها فالعقليات منها ان الروية
اما اتصال شعاع العين المرئي وبانطباع الشئ من المرئي في حدة الرأي على اختلاف المذهبين
وكلاهما في حق الباري تعالى لا امتناع لحدوده واختصاصها بالخصائيات فتنتج رويته واجيب بمنع الحكم
خصوصاً في الغائب ومنها ان شوط الروية كما علم بالضرورة من التجربة المتأصلة او ما في حكمها وهي تسجيله
في حواسه لثبوته عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سبباً في الغائب فان الاشاعة جوز
روية الا تكون مقابلة ولا في حكمه بل جوز واروية اعني العين تارة انما لو جازت لكانت لكل
سليم كاسية في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان في الجنة على الدوام والاول مختلف بالضرورة و
الثاني لا اجتماع وبالخصوص القاطنة الدائمة على اشغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان الروية
شرائط معدة لها فيها سبق يجب الروية معها فتنتج بدونها ولا يقتل من تلك الشرائط في حق رويته
الله تعالى الا ان كان سلامة كاسية وكون الشئ بجائز الروية لا اختصاصاً صواباً بالخصائيات فان كتبنا
في رويته في ولم يشترط بشرط اخر غير ما لزم ان نراه الان اولاً ولوجاه عدم الروية مع تحقق شرطها كما ز
ان يكون كغيرنا في حال شاهدة لا نراه ويجوز ذلك بنفسه وان لم كتبنا لزم ان نراه الان اولاً ولا نراه
في الاخرة وذلك لان الشرائط التي قبلنا سوى سلامة كاسية قد ذكرنا انها لا تشمل النفس البتة وقد
فرضنا ان سلامة كاسية مخفية والتي قبلنا في لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت لثبوتها

لأنه اول صفة لازمة لانه لا امتناع انصافه باحداث فلو جاز رويته في كالات كلها واجيب
بأن قولكم يجوز سفسطة ان اودتم بالجور حكم العقل بانه لا يجوز المكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال
فوليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اودتم بردد العقل وعدم جزمه بانثباتها فاللزام من وجوب
فان انثباتها في العبادات القطعية الفورية كعدم ضرورة ادا في البيت انما شافضلاً على ما يشك العلم
كما لمجسلي والمخدرات وتكون ذلك ما كان السند العلم الفوري بانثباتها وان كان يثبتها من الكليات دون
الحالات وليس الجزم به اعني عدم الحمل المذكور منسباً على العلم بانه يجب الروية عند وجود شرطها لان
هذا الجزم حاصل من لا يخطو بيانه هذه المسئلة من محمدها ويعتقد خلافها ولانه يجوز ان يكون ذلك
الجزم نظراً مع اتفاق الكل على كونه ضرورياً بل يقول قد تحقق شرط رويته شئاً بجمعها ولا يرد ذلك الشئ لان
نوى الجسم الكبير من البعد صير ما ذلك الا لا يرد في بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول
الشرائط وظهوره لانه لا يجب الروية عند اجتماعها لا يثبت الا بالضرورة من ذلك لا جراً عن البصر فلو كان يرى ما بعد
لانا نقول هذه النقطة لا تزد على مقدار قطر المرئي اعني طول الاستدادات الواقعة فيه فلو كان عدم
روية بعض الاجزاء اجل التقدير وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا
يرى اصلاً لكنه يرى ظلاً انما البعد المذكور في عدم الروية قال المحرر لا يلزم من رويته تجميع اجزائه ان نراه
كبيراً وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب روية الاجزاء وعددها وليس كذلك بل صغر المرئي
وكبره بحسب صغر الزاوية الجبلية وكبرها على ما في علم المناظرة وقال صاحب الموافقات ضعفت بنا
على تركيب الجسم من اجزاء الانجوى اذ على هذا التقدير ان راي الاجسام كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع
سواء كان قريباً او بعيداً او كان رويته كل شيئاً او بعضها اصغر مما هو عليه فوجب الانقسام فيما لا يخبر
لثبوت ما هو اصغر منه وروية كل في الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل وازيد منه فوجب ان لا يرى الا ضعفاً ضعفاً
او اكثر من ذلك وهو بطلاناً وروية اكبر باقل من مثل بوجب الانقسام وروية بعضها على ما هو عليه وبعضها
اكبر بمثل بوجب ترجيحها من ج فوجب ان يرى الكل على حاله طالما وضح في الصغير والكبير فحين ان يكون
النفاذ بحسب روية بعضه ونقصه والتبعية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار والشمس به من وجهين
احد ما ان ادراك البصر روية شائعة في الادراك بالبصر اسناد الى الاله والادراك بالبصر هو الروية بمعنى
اتحاد المعنويين او بلازمها واتحاد المعرف باللام عند عدم حقيقة الحمد والعضوية للمعوم والاشارة الى
باجتماع اهل العربية والاحول واية النفس وبمشاهدة استعمال الفصح او صحة الاستئناس كالمكانة وتو
قد خبرنا ان لا يراه احد في المستقبل فلوراه الموضوع في الجنة لزم كذبهم وجمع والجواب ان اللام في
اتحاد المعنويين والاشارة الى كاذبهم كان قوله لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها التي فرضها
ورفع الجواب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للمعوم كان قوله لا تدركه الابصار سلبية مملكة في قوة الجرمية فكان

المعنى لا بد من بعض الابصار ونحن نقول بوجوبه حيث لا يراه الكافرون بل يقول تخصيص البعض بالقرينة
على الاتبات لبعض الالات جهة لنا لا علينا سلبنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العلم
فلازم عموم في الاموال والالات فيعمل على فني الروية في الدنيا بحسب ما بين الادلة سلبناه لكن لا في الاموال والالات
بالبره الروية او لازم لها بل هو روية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجواب المتيقن وحقيقة
البطل والوصول ما خذ من ادركت فلاننا اذا كتمته ولما يصح رايته التمر وما ادركه بصري لا خاطئة اليقين
به ولا يصح ادركه بصري ونارايته يكون اخضر الروية ملزوما لها بمقتضى الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيها
او نقول الادراك بالبره الروية باجازه المحصورة فلا يلزم من نفيها في الروية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا يتك
البارحة المحصورة كما هو المدعي فان المنهين لروية المستبعد عن ان كالة المحصورة التي تحصل لنا بالبره
في الدنيا وتسمى روية يحصل لنا بتلك الكالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك البارحة وبانها
انتهى مدح يكون لا يري فانه ذكره في اننا المدح وكان من الصفات عدم مدحا كان وجوده نقصا يجب
لنفيه الله تعالى عنه فظهر انه متمتع رويته وانما قلنا من الصفات اخترا من الافعال كالنفوذ والانتقام
فان الاول بفضل والثاني عدل وكلها ما كمال واجواب ان ما ذكرتم جهة لنا على ان المنهين ليس هو الروية بالمعنى
المستأنف فيه بل هو ادراك البصر ما احدا المصنوعين للذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجواب
المتيقن والادراك باجازه المحصورة لا شعاعها بسماوات الكدوث والنقصان وذلك في الاول نظر وانما
في الثاني فلان الادراك باجازه انما يكون لما يتايلها كاعلم بالفردة في التجربة واما رويته على الوجه المذكور
اعني من غير مباينة ولا توسط آلة بل بمحض غيابة خرافة من الله تعالى على عباده فلاننا نقص ومنها
ان الله تعالى حينما ذكر في كتابه سوال الروية استغفله استغفلا تاما يدا واستغفركه استغفارا ليلينا حتى سماه
ظلمة وغيبا كقولنا وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل الملائكة او نري ربنا لقد استكبروا في
انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقولنا واذ قلتم يا موسى لن نؤمن بك حتى تري الله جوهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون وقولنا يسلك العمل الكتاب ان نزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى كبره فذكروا
ازما الله جوهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رويته لما كان كذلك واجواب ان ذلك لتعنتهم
وعنادهم على ما ينسب به من ان الكلام لا يطلبهم الروية ولذا عوتبوا على طلبها تورا الى الملائكة عليهم والكتاب مع انها
من المكنات وفاقا وتوسم طلبهم الروية في المظلمة وعلى طريق الحق والمظلمة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
وقولنا حكاية عن موسى عليه السلام ثبت اليك وانا اول المؤمنين معناه النوبة عن الجحارة والاقدام على
السلطان بدون الاذن ومن طلب الروية في الدنيا ومعنى الابان الضيق بان لا يري في الدنيا وان كانت
ممكنة واما قال بعض السلف من دفع الروية بالبره ليلنا المراج فاجمور على خلافه وقد روي انه عليه السلام
سئل هل يابن ريك فقال رايته بغير ادراك الروية في المنام فقد حكى القول بما عني لغير السلف ومنها قوله تعالى

روية الروية في المنام

لموسى لن ترائي ولن التائبين واذالم بره موسى ابدالم بره غيره اجماعا والجواب منع كون لن التائبين بل للنفي
المؤكد في المستقبل فقط كقولنا ولن يمتنوه اي الموت ولا شك انهم يمتنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة قوله تعالى
ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب وارسلنا بالام الى الامم ليكلمهم على النسخين واذالم بره من
ذلك في وقت الكلام لم بره في غيره اجماعا واذالم بره هو اصل لم بره غيره ايضا اذ لا قابيل بالفرق والجواب
ان التكليم وجبا قد يكون حالة الروية فانه الوحي كلام يسمع بسوعدة والمخوذة ذهب الى انه لا يمكن ان يركب
وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود بحيثما ذكرنا في احتجاج المنكرين للروية وقوله **وسوال موسى عليه**
السلام لقوله اشادة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجوب احتجاج الاشياء
بالآية الكريمة على امكان الروية وقوله **والنظر لا يدل على الروية** اشادة الى الاول من الاعتراضات للذي
ذكرناها على دليل الاشاعة على وقوع الروية وهو ان الامان النظر بمعنى الروية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد
الا اوصلة النظر بمعنى الانتظار وقوله **مع قوله تعالى** اشادة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام
يدل على حذف المضاف اي نظرة الى ثواب ربهما وقوله **وتعليق الروية باستقرار المحرك لا يدل على**
الامكان اشادة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجوب احتجاج الاشياء على امكان الروية بالآية
وقوله **واشتركا المعلومات لا يدل على اشتراك السلب** اشادة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها
على الدليل القلي للاشاعة على امكان الروية وقوله **مع قوله تعالى** اشادة الى الاول منها وهو ان الامان
ان الصحة تفقد الى علمه موجودة وقوله **واحصراي** مع منع احصا اشادة الى الثاني منها وهو ان الامان ان
المشترك بين الكون هو والعرض مخم في كدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الوجود
عطف على قوله ونبي الزايد يعني وجوب الوجود كابدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور
التي تذكر لان منها اكود وهو اعادة ما ينبغي لا نقض فان واجب الوجود مع لو كان مستقيضا بالثبوت
بافادة ما ينبغي للمكانات لكان ناقضا بذا انه مشترك لغيره فكان مخالفا الى غير **ومنها الملك** لان الملك هو الشيء
الذي لا يستغنى عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا ينفق الى غيره وكل هو غيره منفق اليه لانه منه
او مأمونه **ومنها النمام** لان النمام هو الذي يحصل له جميع امن شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك
لانه متمتع بلبه الغير والافعال **ومنها فوقه** اي فوق النمام وهو ان يحصل منه جميع امن شانه ان يحصل
لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستند منه **ومنها الحقيقة** اي وجوب الوجود
يدل على انه حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والافعال **ومنها كبرية** اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى
خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير من عدمه وقد سبق ايضا ان وجوب
الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباركي تعالى هو الوجود والوجود هو بذات
الباركي هو الخير **ومنها الحكمة** وهي العلم بالاشياء على ما عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد

عرة بن

علم بالاشياء كما هي **وهيما القوي** لاننا نجبره على الايقاض به ولا شك ان واجب الوجود
 كذلك لان كل موجود سواء لا ينضوي الوجود وهو وجوده ويجبره على الوجود **وهيما القوي** لانه يقرر
 عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته بغيرها **وهيما القوي** لانه هو القام بذاته الذي يقيم جميع
 الممكنات **واما البعد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والكون فراجعة الى تقدم**
 يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا
 كل واحد ارادة مخصوصة والكون ليس امرا ورا القدرة والارادة وهما شيان ابواب احسن
 الاشياء الى ان اليد صفة فاعية للقدرة والوجه صفة فاعية للوجود وذهب عبد الله بن سبيد
 الى ان القدم صفة فاعية للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات فاعية للارادة وذهبت الكيفية
 الى ان الكون صفة اذنية زائدة على السبع المشهورة اخذ من قوله تعالى فيكون فقد جعل قوله كن مستقدا على
 كون الكاثر اعني وجودها والمراد به الكون والابادة والخلق قالوا وان غير القدرة لان القدرة اثرها
 الصفة والصحة لانه لم يزل الكون فلا يكون الكون اثر القدرة وانما الكون هو الكون والجواب ان الصحة
 هي الامكان وانما يمكن ذاتي فلا يصح اثر القدرة لان بالذات لا يدور بالغير بل بالامكان تحليل المقدورة
 فقال هذا مقدور لانه يمكن وذلك غير مقدور لانه واجب او متعذر فان اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور
 ووجوده لا صحة وامكانه في كسفي عن اثبات صفة اخرى كون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلنا
 اثر القدرة وهو صحة الفعل بمعنى التأثير والابادة من الاعمال لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه
 الذاتي الذي لا يمكن تحليله بغيره **واما الصحة** الاولى فهي الصفة التي لا يمكن تحليلها بالقدرة فان القدرة
 هي الصفة التي باعتبارها بغيرها من الاعمال فانها الفعل والترك فلا يحصل لها منه احد ما يعينه على الاتي خصوصا
 من صفة اخرى شاعبه باري بكلها طرف وحده فذلك الصفة هي الكون فان كل من ذلك الطرفين يصح
 اثر القدرة وانما يحتاج صدور احد ما يعينه عنه الى تحصيله من الوجود المتعلق بذلك الطرف
 لا حاجة الى اعتبار الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به **الفصل الثالث**
في افعال تع الفعل المتصرف بالزائد الفعل لاننا انما نتصرف بامر زائد على الكون او الثاني مثل
 افعال التام والسام والاول **اما احسن وقبح** لانه انما ان يتعلق بفعله دم او لا الثاني احسن والاول
 البقي وبسبب ما و احسن اربعة اقسام واجبه ومندوب ومكروه وذلك لانه انما ان سخي
 بفعله مع او لا والاول واجب ان اسخي بتركه مع او لا **وهما عقليان** اختلفوا في حسن الاشياء
 وقبحها انها عقليان بمعنى ان الحكم بها هو العقل ام لا قد ذهب المعتزلة ان الحكم بها هو العقل والفعل
 حسن او قبح في نفسه اما لانه او صفة لازمة له والوجود واعتبارات على اختلاف هذا الصنيع
 كاشف ومبين لحسن والبقي الثانيين له على احد انما السلان وليس له ان يعكس القضية عند نفسه

ان احسن باقحه ونفخ باقحه ثم اذا اختلف حال الفعل في احسن والبقي بالقياس الى الزمان والاشياء
 او الاحوال كان له ان يكشف عما يفعله الفعل البقي من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لاحكم للعقل
 في حسن الاشياء وقبحها وليس احسن والبقي عابدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشروع بكشف عنه
 الشروع كما نرى المعتزلة بل الشروع هو المثبت له والمبين فلا احسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشروع
 ولو عكس الشارع القضية فحسن باقحه وقبح ما حسنه لم يكن ممنوعا ولا مرفضا بل البقي حسنا واحسن
 قبيحا كما في الفسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج فخره برب
 التراجع فنقول احسن والبقي ثلثان لانه الاول صفة الكمال والعقل فاحسن كون الصفة صفة
 كمال والبقي كون الصفة صفة نقصان بل العلم حسن اي لثا تصف به كمال وارتفاع شأنه واجمل في اي لثا
 انصف به نقصان وادضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان حدركه العقل
 الثاني ملاية الغرض ومناقرته فما وافق الغرض كان حسنا وفالغرض كان قبيحا وبالسبب كالكلمة يمكن حسنا ولا قبيحا
 وقد يعبر عنها بالصحة والمفسدة فيقال احسن باقحه مصلحة والبقي باقحه مفسدة وخلا عنها لا يكون شيئا
 منها وذلك ايضا حدركه العقل كالمعنى الاول وتختلف بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لا عداية وموافق لغرضهم
 مفسدة لا عداية وتختلف لغرضهم الثالث يتعلق مدحهم ونوابه او ذمه وعقابه فما يتعلق بمدحهم
 في العاجل ونوابه في الاجل يسمى حسنا وما يتعلق بذهمهم في العاجل وعقابه في الاجل يسمى قبيحا وبالسبب
 به شيئا فهو خارج عنها هذا في افعال العباد وان اراد به ما يشمل افعال الله تعالى كمن يتعلق المدح
 والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل التراجع فهو عندنا مستغنى وذلك لان الانفعال كمالا
 سواء ليس شيئا منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله ونوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما حارت كذلك بسبب
 امر الشارع بها ونبيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشروع جملة
 محسنة مقتضية لا تخاف فاعله مدحا ونوابا او مقبحة مقتضية لا تخاف فاعله ذما وعقابه انما ان ملكة
 الجملة قد تدرك بالضرورة من غير ما مل وفكر كحسن الصدق والتعق وقبح الكذب الضار فان كل ما قل حكم بها
 بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن صدق الضار وقبح كذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة
 وللا نظر ولكن اذا ورد به الشروع علم ان جملة محسنة كما في صوم اخر يوم فريضان حيث اوجبه الشارع
 اوجبة فمقبة لصوم اول يوم من سنو حيث حرمة الشروع فادراك احسن والبقي في هذا القسم موقوف
 على كشف الشروع عنها بامر ونبيه وانما كشف عنها في القسمين الاولين فهو موقوف بحكم العقل بما اخرجت
 او بنظره ثم انهم اختلفوا في ذهب الاولين من ان احسن الافعال وقبحها لذاتها لا لصفات فيها فنقضها وذهب
 سفيان بعد من المذهبين الى اثبات صفة حقيقة توجب ذلكا طلقا في احسن والبقي جميعا فانما لو ليس حسن الفعل
 او قبحه لذاته كاذب اليه بعض من قد من احسانا بل لا يفيده صفة موجبة لاحد ما وذهب ابو احسن من اخرهم الى

الطلب

اثبات صفة في القبح منصفة لغيره دون الحسن اذ لا حاجة له الى صفة محسنة له بل كونه محسنة انتفاء
الصفة المحسنة وذو القبح الى ان يفي الصفة الحقيقية فيها مطلقا فقال ليس حسن الافعال وفيها بعضا
حقيقية فيما بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعترافات كما في بطلان العلم بادسا وطما
وبعد عر محل التراجع نقول **في صفة المعتزلة الى ان اكتم في حسن الاشياء وفيها هو العقل لوجوه اولها**
ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وفيه الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل قائل من
غير شرع ولهذا اعترف بذلك منكر الشرايع ايضا ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه
اشاء والمصدر بقوله للعلم بحسن الاحسان وفيه الظلم من غير شرع واجيب بان جزم الفعل بالحسن والصدق
في الامور المذكورة يعني الملازمة والمناظرة او صفة الكمال والنقص علم ولا ينافي لما في انما يميز المعنيين بغيره
وبالمعنى المتنازع فيه فهو منوع وثانيها لم يثبت احسن والصدق الا بالشرع لم يثبتا أصلا لان العلم بحسن الامر به الشارع او
اخر من حسنة وبقبح لغيره او اخر من قبح يتوقف على ان الكذب قبح لا يصدر عنه وان كان الامر بالصدق والصدق عن الحسن صفة
وعليه لا يثبت به وذلك ما لا يعمل والتقدير انه معزول لا حكم له وانما شرع قد ورد والى هذا الوجه اشاء والمصدر بقوله
والاشياء مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بان لا يحمل الامر والنهي والى الحسن والصدق ليرد ما ذكرتم بل يحمل الحسن
عبارة عن كون الفعل مفعولا لامر والمدح والصدق عن كونه متعلقا بالنهي والنهي والى الحسن والصدق بالشرع لا
بالفعل كما **ان النكاح في الحسن والصدق فان الشارع يجوز ان يحسن بغيره وفيه محسنة كما في الفسخ فلو جاز حسن الاساءة**
وفي الحسن والصدق بالضرورة واجوب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وفيه الحسن باحد المعنيين الاول
والثاني بالماضي المتنازع فيه ويجوز ان يثبت العلم بالصدق والصدق بالضرورة واجوب بان يورد فيقال لو كان العلم بحسن
الاحسان وفيه الصدق فان ضرور بالماضي والصدق بالضرورة ومن العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن الثاني بل بالواجب ان
وتقدير الجواب انه قد شذت العلوم الضرورية بسبب الغاوت في تصورات اطرافها وما فرغ عن ادلة المعتزلة اشارة الى
الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والصدق ليسا غيبين فهو الدليل الاول وان الحسن والصدق لو كانا غيبين لما اخلفا
اي لما حسن القبح ولما قبح الحسن والثاني بطان الكذب قد يحسن والصدق قد يقيم وذلك اذا انقض الكذب ايما ديني
والصدق اطلاقا وتقرر الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق في قبحه وكذا الصدق على حسنة الا ان ترك
انما النبي اقيم منه فلو لم ارتكبا اهل القبح من خلع عن ارتكاب القبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعويض ولهذا قيل
ان في المعنى من الكذب والى ذلك ما اشهد به قوله **وارتكب اهل القبح مع امكان التخلص** وبشر الدليل الثاني
لو كان الحسن والصدق بالفعل لما كان شيئا من افعال البعاد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم بطا عن افعالكم وجه اللزوم ان
الصدق بحدوثه في فعله ولا شيء من افعال الجور بحسن ولا قبح عقلا اما الكبرى فيا لاساق واما الصغرى فلان البعد ان لم
يمكن من الترك فذلك وان لم يكن فان لم يتوقف فعله على مرجع بل صدر عنه مادة ولم تصدره اخرى بل جازم الامر لم يرجع
بلا مرجع وانما بآيات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان يجب عدم الفعل بل صوره والصدق والصدق والصدق

وان وجب بالعدل اضطرابي والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص
وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الا خيرا فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا الاشياء بقوله **والجزم**
بطا واستغناء **وهو علمه ان على انما القبح عن افعال** قد اجتمع الامة اجماعا مكرها على ان الله تعالى لا يفعل
القبح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك
واجب واما المعتزلة فمن جهة انما هو قبح تركه ويجب عليه بفعله لان الله تعالى مستغن عن غيره فحيث كان او حسنا
وعالم بحسن الافعال وفيها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبح المستغنى عنه لا يصدر عنه **مع قد رتب عليه المحذور**
الغيبية ذهب الجهمون الى انه قد رتب على القبح خلاف للتكامل فانه قال لا يقد على القبح واختار المصدر بحدوث الجور
واجب عليه سابق حان نسبة القدرة الى جميع الكائنات على السواء والبيع منها فتكون قد رتب عليها واجبة التكامل بان
فعل القبح لا ينافي في ذاته بل على الجمل والخاصة وكلاهما واجب وبذلك الى المرجح واجيب بان فعل القبح يمكن في نفسه مع لغيره
بالفعل لا في القدرة والى هذا الاشياء بقوله **ولا ينافي في الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم البحث ولا يلزم**
محدوده اليه اخلفنا في ان افعال الله تعالى هي معلقة بالافعال لا بالاشياء قالوا لا يجوز تعديل افعال الله تعالى بشيء ولا غرض
والعلل الغائية والا لكان موقفا في ذاته مستكملا يتجصل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفعل الا ما هو اصيل في ذاته
لان ما استوفى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل وكان وجوده مرجوحا بانها لا يكون باعثة على الفعل وسببا
لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصيل للفعل والصدق من عدمه ومعنى الكمال
فان يكون الفاعل مستكملا بوجوده وما قصا بدونه واعتراض ان الغرض قد يكون غايته الى غرض الفاعل على خلافه لا
واجب بان يقع غيره ان كان اول الغيبة المستغنى عنه مرجوحا جازما لا يلزم ان يكون غرضه لا من العلم
الغرضي بذلك **وارادة القبح فيجوز ان لا يتركه اذ احسن قبحه وكذا الامر بالبراد قبح والنهي بما يراه ايضا**
قبح اخلفوا في ارادة لعدته الكتابات قد ذهب الاشاعرة الى ان ارادة لعدته متعلقة بكل كائن غير متعلقة بالامر
بكائن على استغنى السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان اشياء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب
المعتزلة الى انه يريد من الكافر الابان وان لم يبق الا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المحرر
من ذهب المعتزلة واجبه عليه بوجوه الاول ان ارادة القبح وكذا تركه ارادة الحسن كلاهما قبح ورد بالمنع فانه تعرف في
منه ملكه جث يشاء في ان الامر بالبراد والنهي بما يراه قبح ورد بالمنع او بالامر بالبراد قبح الامور الاثنية بالامور كما
اذ الامر العبد اخيرا تاهل بطيعة ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة ولا عصيانا او اعتذار عن خربه فانه لا بطيعة فانه يريد
العصيان وكما ذكره على الامور من امواله وكذا النبي واجبه الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن فانه خالق لكل
بغيره من غير ان كانه يكون حريصا له ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه
وقال بعض الافعال مستندة الى الكفا سببين وعلى انما غير متعلقة بالامر بكائن بانه لو اراد الابان من الكافر
والطاعة عن العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمصيبة من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر

اذا الجاد لا يتصور بدون العلم بالموجود ولذا صرح الاستدلال بقا عليه العالم على عالميته انما على الثاني بل لا زال
 يصدر عنه افعال الخيارات لا شعوره بتفاصيل كلياتها وكيفية ما والماتشي انما كان او غيره بقطع مسا فزجته
 من غير شعوره بتفاصيل الاجزاء التي هي المبدأ والمفاتيح والناظر الى حروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره
 بالاعضا التي هي مخارجها ولا بالنبات والارض التي يكون لتلك الاعضاء عند الايمان بتلك الحروف
 والكاتب بصور الحروف والكلمات في تلك الانا مل من غير شعوره بالانامل من الاجزاء والاعضا اعني
 العظام والمضاريب والاعصاب والعضلات والروابط ولا بتفاصيل مكانها وارضائها التي بها
 تنافى تلك الصور والنفوس وانما الى الجواب عنه بقوله **والاجاد لا يستلزم العلم بالامر اقتران القصد**
الاجالي يعني ان لا الجاد لا يتصور بدون العلم بالموجود والمختصون لعلمه لا يستدلون عليه بالاجاد بل
 بافتقار الفعل والادكانه نعم الاجاد بالاختيار وكونه متفاد بالقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به
 مستلزم لكن العلم الاجالي كاف فيه وموافقا في الصور المذكورة لبطان الثاني ومنها ان العبد لو كان
 موجودا لم يعمل نفسه بالاسم الى فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت و اراد اه سكوت في ذلك الوقت فاما
 ان يقع المراد ان جميعا وهو لا يحتمل الا اولها يقع شيئا وهو ايضا لا يمنع خلو الجسم في عنوان الحدث
 عن الحركة والسكون وان التعلق عن القصد لا يكون الا مانع ولا مانع لكل من المراد في معنى وقوع الاخر
 فلو امتنع جميعا ازم ان يقع جميعا وهو لا يحتمل الا واما ان يقع احدهما دون الاخر فلزم التفرع بلا
 مرجح لان القصد براسم لا لكل القدرتين فالناظر من غير تفاوت واجاب عنه المصنف بقوله **مع الاجتماع**
نوع مراد يعني في الصورة المعروضة قد مر انه لو كان قدرته اقوي اذ المعز وخص استواءهما في الاستطاعة
 فالناظر مولانا في التفاوت بالقوة والشدّة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا للفعل في الجهة التي
 بها يتعلق الفعل وهو الحدث فيجب ان يكون الفاعل الحدث في مخالفا للفعل في الحدث والعبد محدث فلا
 يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله **والحدث اعتباري** لا ما يؤثر للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل
 في الماضية ان يوجد بها ومنها ان العبد لو كان موجودا الفعل نفسه لما كان يوجد الجسم ايضا لان المصحح
 لتعلق الاجاد بفعل نفسه هو الادكان وهو متحقق في الجسم واجاب المصنف بقوله **وامتناع الجسم**
بغيره ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عنه الجسم كائنا
 فلا يلزم من تحقق الملة المصححة اعني الادكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقيق المانع ومنها انه لو كان
 قادر على اجاد فعله كان قادرا على اجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد كئنا فاطعون مانه متعذر
 علينا ان يفعل لان مثل فعلنا ه سافلا نفادت وان بدلنا الجهد في التدبير والاختيار واجاب المصنف
 عنه بقوله **ولقد رآنا ثلة في بعض الافعال** **لقد رآنا ثلة** يعني ان بعض الافعال لا تتعد رغبة الماثل
 مثل كثر من الحركات وبعضها تتعد رغبة الماثل لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاثا

بسم

الكلية

Ms. A. 199, vol. 2, ff. 199v
 Cedar
 Yanik oldogorodov
 Getilemed

نصفه ومنه اصح من العوم والله اشهد بقوله **ولا عظام** ورجعه عن **اقل** العوام ثم العاطلون بالعضة اختلفوا
 في ان العضم هل يمكن من فعل المعضد ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية فقال **ولا شأني بالمعصية القدره**
 والاما سخن التواب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم الفضول معلوم ولا ترجع في التساوي اختلفوا في
 ان الامام هل يجب ان يكون افضل ذهاب الامامية الى انه يجب واختاره المصنف واجمع عليه بان لو لم يكن الامام افضل
 من غيره فلام ان يكون مساويا او متفولا وتقدم الفضول على الفاضل فيجب على من عليه قوله تعالى ان
 يهدي الى الحق اخي ان يجمع امن لا يهدي الا ان يهدي فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجع له فيستعمل تقديمه
 لا ينفذ الى التخرج بالمخرج والمعضة بغيره في الفرض **وسبوة عليه السلام** يعني ان المعصية من الامور الخفية
 التي لا يعلمها الا عالم السر ويجب ان يكون الامام منصوفا من عند الله تعالى وسبوة نبينا عليه السلام بغيره في الشفيع
 بالامام لانه اشفق الله من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشاد امور جريته مثل ما يتعلق بالاشيخا وقضا
 الحاجه فمن هو بهذه المناقب لا يشفق في كونه يميل امرم فيما هو اتم الميقات ولا ينقض على من يتولى امرم بعده
وهي اي العصمة والتخصيص فخصان بعلي رضي الله عنه اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من هو فذهب الامامية الى انه عليه السلام واختاره المصنف وذات الباقون الى انه
 ابو بكر رضي الله عنه واجمع المصنفان العصمة والنص كما يختص بعلي اي المصنوم والمصنوم عليه السلام
 هو علي دون ابي بكر فهو الامام وانه اقوال دعوى انصار العصمة في علي بن ابي طالب من انها خفية لا يعلمها الا هو
 وما قبل من انها خفية بعلي لان عليا افضل النبي به لاسباب في الافضل يجب ان يكون اما لما بيننا ان الله المفضل
 بغيره واذا كان اما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوفا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يخفى ذلك
 التخصيص فبغيره فصادرة لا تخفى **والنص الجلي** قوله عليه الصلاة والسلام **ما جابا لا صحابه سئلوا علي**
بامور المؤمنين والامور بالكسر الامارة من امر الرجل بها وامورا وقوله صلى الله عليه وسلم **علي انت الخليفة بعدك**
وغير ما شرفه عليه السلام مشيئا الى علي واذا بيده هذا اختلف في حكم من جدي فاسمعوا له واطيعوا له وقوله
 عليه السلام **وقد جمع بين عبد المطلب انكم يا بني ويا واري** يكون اخي ووصي وخليفة مرعدي فبابه علي رضي الله عنه
 واجيب بانه لو كان في مثل هذه الامور كغيره المقتضى بمصالح الدين والدنيا لما كان هذا الحق من هذه المصنوم الجلية
 لتواتر واشتهر فيها من الصحابة ولم يوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا اجن اجتماع في سنيته بني ساعدة لغير الامام
 رددهم حيث قال لا نصار مننا امير وكنتم امير والظاهر ان الذي ذكره واخرى الى الناس واخرى الى علي ولم يترك
 على رضي الله عنه حاجته الى اصحابه وخصامتهم وادنا الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب
 حقه كما قام من افضى النوبة اليه وقابل في اخي الخلق الكثير مع ان الخطاب اذ ذاك اشتهر وفي اول الامور اسأل
 وجههم بالنص عليه السلام وهم في سنيته حكماء ارفع وليفتيهم من له ادنى حجة كذا في رواية رسول الله
 صلى الله عليه وسلم مع انهم بذلوا ايمانهم وخبرهم وذلوا افادتهم وعشائهم في نصر رسول الله صلى الله عليه وسلم

على الامام

عليه

وافتحة شوبقة وانبياء امره وانباغ طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص
الطبيعية الظاهرة الدالة على المراد بل هي امارات وروايات ربما يقيد باجتماعها القطع بعدم مثل
مثل النصوص وهي انهم لم يثبت عن وثوق من الحديث مع شدة مجتهد المير المؤمنين وقتهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكلماته في امواله نيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومناخراته وغاماته
وعندنا في هذه البيعة اشادة الى تلك النصوص وجعل عمر كلفه من سنة وذل على رضى الله عنه في الشورى
وقال بها على رضى الله عنها امه يدك ابا عبدك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله عليه وآله فلا تخلف
فك الشان وقال ابو بكر ودت اني كنت النبي صلى الله عليه وآله ولم عن هذا الامر فمن هو كما لا تتركه وحاج
على معوية ببيعة الناس لا ينص من النبي عليه السلام ويقولون قاتلوا وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يتقون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في
على رضى الله عنه بان ذلك انما تزلت بانفاق المنصفين في علي بن ابي طالب رضى الله عنه حتى اعطى
السبيل خانه وموارك في صلواته وكلمة انما للحمد لشهادة النقل والاشغال والوالي كاجابا معنى الناصر فقد
جا معنى المنصرف والاولي والاخر بذلك بقا لخواصه واليهما والسلطان والاولي له وفلان والي النعم وهذا
موالاه منها لان الولاية بمعنى النفقة ثم جميع المؤمنين لقوله في المؤمنين بعضهم اوليا بعضهم فلا يجمع
حصن في المؤمنين الموصوفين بافتحة الصلاة وابتا الزكاة حال الركوع والمنصرف للمؤمنين في امواله
يكون موالاهم فحين على رضى الله عنه ذلك اذ لم توجد الصفات في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى المنصر
في امواله من الدنيا والاخر بذلك على ما هو حقه للامام بل الناصر والمولوي والمحب على ما سب ما قبل الآية
وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله واليهود والنصارى اوليا بعضهم اوليا بعض وولاية اليهود والنصارى
المعنى عن اتحاد السبب على المنصرف والاولي له من النعمة والمجبة وما بعده ما هو قوله ومن يقول الله ورسوله
والدين اتقوا فان من يبايعهم القائلون فان الولي هي ما معنى المجبة والنفقة دون الامانة فيجب ان يكون بينها
ايضا على النفقة ليشتمل اجزاء الكلام على ان الحكم انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد وتراجع ولا خفا في ان ذلك عند
نزول الآية لم يكن الامانة الامة العلية وايضا ظاهر الامة نبوت الامة بالفضل في الحال ولا شبهة في ان
امانة على رضى الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وآله ولم والقول بان كانت له ولاية المنصرف في امر المسلمين
في حياة النبي عليه السلام ايضا كجارية ونسب الامة الي ما يكون في الحال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى
ورسوله عليه السلام وايضا الذين امنوا صيغة جمع فلا تعرف بالواحد لا بدليل وقول المنصفين في الآية
تزلت في حق على رضى الله عنه لا تقتضي اختصاصا واقتضار عليه ودعوى اختصاصه لا وصاف فيه جنيته
على جعلهم راكعون حال من غير يؤتون وليس يلزم بل قيل المصطفى معنى انهم ركعون في صلواتهم لا كصلاة اليهود
خالفه عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون **والحديث القدير المتواتر** بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد جمع الناس

من

يوم غد يوم موضع من مكة والمدينة بالحكمة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع جمع الرجال وصعد عليهما
وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا الى من كنت مولانا فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
والنصر من نصره واخذل من خذله وهذه الحديث اوردته على رضى الله عنه يوم السجود عند ما حاول ذكر فضائله ولفظ
المولوي قد مراد به المعنى والمعتق والكلية والجار والي النعم والناصر والاولي المنصرف قال الله تعالى وما اكرم الله رسوله منكم
اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابا امراة منكم بغير اذن مولانا اي الاوليا بها والمالك للنبوة امرها
وشك في الشكر كثير وباجلته استعمال المولوي بمعنى المولوي والمالك للامور والاولي المنصرف في نظام العرب فمقتول عن ائمة
اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لصفته بمنزلة الاول لعرضه ان ليس من صفته اسم التفضيل وان لا يستعمل استعماله وينبغي
ان يكون المراد في الحديث هو هذا المعنى لطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم والامة لا وجه للتمسك بالاول
ومظاهره والامر من الظهور وعدم احتياج الى البيان وجمع الناس لاجل سببها وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اوليا لبعض لا خفا في ان الولاية بالناس والتولي والمالك للامور امرهم والمنصرف فيهم بمنزلة النبي عليه السلام هو
معنى الامانة واجيب بان غير موارث بل خبر واحد في مقابلته الاجماع كيف وقد قبح في حقه كثير من اهل الحديث ولم ينقله
المؤمنون منهم كالفاري وسلم والواقدي والآخرين واهم برؤا المقدمة التي جئت دليلا على المراد بالمولوي الاول وبعد
صحة الرواية في قوله الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يستلزم المراد بالمولوي موالاه والمحب بل يورد احتمال ذلك ككاف
في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله في المؤمنين بعضهم اوليا بعضهم فلا ينعى الاحتمال
لما كان يكون الغرض التخصيص على موالاة ونسبته ليكون ابعد عن التخصيص فحمل اكثر العمومات ويكون او في غاية الشرف
حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام ولو سلم ان المراد بالمولوي موالاه في الدليل على ان المراد بموالاة النبي عليه السلام
بل يجوز ان يراد بالمولوي في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى اولى الناس بربهم للذين اتبعوه وكما يقول الملامدة
عن اولى باسنادنا والاتباع من اولى بسلاطتنا ولا يردون الولاية في الذب والنفق وج لا بدل الحديث على امانته
لو سلم تعاقبه الامة على استحقاق الامانة ونسبته في المال لكن من ان يلزم نفي امانة الامة العلية قبله **وكحديث المنزل**
المتواتر بان المتزلة اسم جنس اصبحت ثم كاد اعترف باللام بدل من الاستثناء اذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت
عامة في باقي المتزلة التي من حملها كونه خليفة له ومولاه في تدبير الامور ومنصرفا في مصالح العامة ورئيسا معترض الطائفة
لوعاش بعده اذ لا يلحق مرتبة النبوة ذوال هذه المتزلة الرفيعة الشابة في جبهة موسى صلى الله عليه وآله وسلم وفاته واذ قد صرح
بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامانة واجيب بان غير موارث بل خبر واحد في مقابلته الاجماع ومنع عموم المنازل
على غاية الاسم للفرد المضاف الى العلم والاطلاق ورايد على كونه معنويا امعينا ككلام زيد وليس الاستثناء المذكور
اخر اجاب البعض افراد المتزلة بمنزلة قوله الامة النبوة بل منقطع معنى لكن فلا بد على العموم كيف في شذاله الامة
ولم يثبت على الله ان يقال لا يمتثلون المستثنى للهم والاتباع ولو سلم العموم فليس من شذاله هو وان كان في المنصرف
يلحق في النيابة على ما هو مقتضى الامانة لانه سنة بكن في النبوة وقوله اخذتني استخلافا بل بالامانة وكما في اني اقيم بامر القوم

شأنه

ولو سلم فلا دلالة على قيامه بعد الموت وليس بشيء مما يجوز المستحلف عدلا ولا نقضا بل ربما يكون موقفا الى حالة
أكمل من الاستحلال بالنبوة والبلغ من الله تعالى ولحقه مدون ونقاد امه لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انقضت
النبوة في حق علي رضي الله عنه فنفى ما يفتي عليها وينسب فيها وبعد الدنيا والحق لا دلالة له على نفي الامة الثلاثة قبل
علي رضي الله عنه **والاستحلاف على المدينة** في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته ضم الزمان والامور للاجتماع
على عدم الفصل بل الحاجة الى التولية بعد الوفاة اشده منه حال الفينة واجيب بأنه على تقدير صحة لا بد له على
بناءه خليفة بعد وفاته ولا لا فليطعن مع وقوع الاجتماع على خلافه **والقول عليه السلام ابن ابي ودجعي وخليفتي**
من بعدي وقاضي ديني **كسر الدال** واجيب بأنه خبر واحد في مشابهة الاجتماع ولو وقع لما خفي على الصحابة والتابعين
والهجرة المقربين والمحدثين سيما على اولاده الظاهرين ولو سلم فغاية اثبات خلافة لاني خلافة الآخرين **ولا اقل**
من بعده من الامة ما سبى في واحة المقصود **فيمحق عقلا** واجيب بمنع المقدمات **ولله في المجهز** يعني الكرامة
عائدة كقول باب جبر وغيره من المعاد سبعة رجلا من الاقوياء **فما طبعه النعمان** على منبر الكوفة فسيل عنه فقال انه
من حكمه انما اشكل عليه مسألة اجبت عنها **ودفع الصخرة العظيمة على العلي** روى انه رضي الله عنه لما توجه الى
صفين مع اصحابه احياهم عطش عظيم فامرهم ان يحضروا سموت دبر فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فبقوا فاقبلها
ودمى بها ستة فبعده فظهر قلبه فيه ما فسر يومئذ وما راي ذلك صاحب الديار **والمادة التي** روي ان
جماعة من اهل البيت ارادوا وقوع الفرقة بين علي عليه السلام وبين سيرة الى بني المصطلق فخار به علي رضي الله عنه معهم وقتل منهم
جماعة كبيرة **ودفع ذلك من الوقائع التي** ثلثت عنه **وادي الامة** فكيف **صا** يعني انه رضي الله عنه ادي الامة
وظهر على وفق دعواه امور خارجة للامة فكيف صا في دعواه واجيب باننا لا نرى ادي قبل ان يكون ولو سلم
فلا نعلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم اراد ان يثبت ما في علي رضي الله عنه فان بين عدم صلوح غيره للامة حتى ثبتت
الامة ضرورة قد كرا ولا دليل على ما في دعواه لم يسموهم ثم ذكر مطاعن لو اهدوا احد ما لا يلزم ان يهدوا فيها ما اشرنا اليه بقوله
ولسيت كغيره فلا يصح الامة غيره **فليبين لقوا** وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث من كان على ما اشرنا
سكن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من دعاه من الامة فانهم كانوا بالبين فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله في الكافر
ثم الظالمون والظالم لا يصح الامة لقوله في ولا يباين في الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامة لفرقة واجيب
بان غاية الامر نبوت الثاني من الظلم والامة ولا تخدع وراذلم جميعا ومنها ما اشرنا اليه بقوله **وكونوا مع الصابرين**
مضمون الآية الكريمة موالاتهم بغير المعصية من الصابرين هم المعصومون وغيره من الصحابة ليس معصومين بال
فالامور بغيره انما هو علي رضي الله عنه واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشرنا اليه بقوله **ولقولته لا طيعوا الله**
ولا طيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاطاعة للمعصومين لان اولي الامر لا يكونون للمعصومين لان
بقولهم امور المسلمين الى غير المعصومين فيجب وغيره على غير معصوم بالانفاق في الامور بغيره لا غير واجيب
بمنع المقدمات ولان غير علي رضي الله عنه غير صالح للامة نظرا لم تقدم كغيره هذا الامر لما سبق اتقا وكانه موطئا

الشمس وغيره

الشمس

العلم والادعاء على ان يكون رضي الله عنه فثبت انه خالف ابو بكر كما في منع ائمة رسول جبر واداه
وموخن معا من الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاداء واجيب بان
خبر الواحد وان كان ظني المتين فقد يكون قطعي الدلالة فيخص به عام الكتاب لكنه ظني الدلالة وان كان قطعي المتين
جمع بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق
المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلة فيجوز للاسراع المجتهد ان يخص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضي الله عنها
فكانه وهي قرية يجتمع ادعاء النخلة لها **وشهد بذلك علي رضي الله عنه** وام ابن فلم يصدقهم وصحة في لازوا
اي ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في ادعاء النخلة **لبن من غير شاهد** ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولم يفت
رد هذا عن عبد العزيز اي فكل الى اولاد فاطمة رضي الله عنها **واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر** فثبت
ليلا فان هذين الامور اعني رد عمر بن عبد العزيز الى اولاد فاطمة ووصيتها حين اخذت ان لا يصلي عليها ابو بكر لا
على انه ظلم فاطمة رضي الله عنها واجيب بأنه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل واحد وان فرض صحة
المدعي والشاهد وله الحكم على يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشرنا اليه بقوله **ولقولته اقبلوني فليست بغيركم**
وعلي منكم بان ذلك انه اذا كان صا في هذا الكلام لم يصح ايضا لاشتراط العصمة في الامة ومنها ما اشرنا اليه
بقوله **ولقولته ان لا يتبطلوا** يعني انه قال ان لا يتبطلوا باعتبار بني فاذ استنفوت اهل بيته وان عصيت شرطه لا يقتضي
وبانه كان في المعصية من ان كان صا في المعصية لا مائة وان كان كاذبا لم يصح ايضا لاشترط العصمة واجيب بأنه على تقدير
صحة قصده في التواضع وهضم النفس قد ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطه لا يقتضي
صدقه في دفع الطرفين ومنها ما اشرنا اليه بقوله **ولقولته ان لا يكون له** وفيه **الشرع في عدا الى مثله**
فانقلوه يعني انها كانت فجأة عن خطأ لا عن تدبر واتقيا على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجأة وبغيره وفي الله
شرها خلاف الذي كاد يظهر عنه فمن عاد الى مثل ذلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القبح في
الامة اني يكره ما علم من خلافه في تعظيمه وفي انتقاد البيعة ومن صيرورته خليفة بالخلاف ومنها انه شكك عند موته
في استحلال الامة حيث قال وردت ائمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فمن هو وكما لا يتصور ان الله
واجيب بمعصية الخبر وعلى تقدير صحة ارادته بالمخالفة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف **الرسول**
عليه السلام في الاستحلاف واقر شفعه على الامة لم يستحلف احد واجيب باننا لا نرى انه لم يستحلف احدا بل استخلف
اجامعا **الاعند الانساعة** فابا بكر واما عند الشيعة ضلوا ومنها **اخالف الرسول عليه السلام في توليته من غيره**
فانه ولي جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعد ما ولاه امر الصدقات واجيب باننا لا نرى انه عزل عمر بل انفسى توليته
بانتفاء شفعه كاذبا وليت احدا علما فانه فلم يبق مما كانه ليس من القول في شيء وايضا لان ان مجرد فعل لم ينفذ النبي
عليه السلام مخالفة وبركالا لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل انهي عنه او تركه الامر به ومنها انه خالف الرسول عليه السلام
في التحلف عن جيش اسامع مع علمه بتقصده البعد امر النبي عليه السلام ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذ واجبت

اسامة فانه قال في مرضه الذي مضى فيه بعد واجيش اسامة وكان الملائكة في جيشه وفي حلة حرب عليه
النفوس معه ولم يفلحوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي صلى الله عليه وسلم لان غرضه من الغيبة من الملائكة بعد الملائكة
عنها حيث لا يتوانوا على الامانة بعد موت النبي عليه السلام ولهذا جعل الملائكة في الجيش ولم يجعلها واجيب
من هذه ذكرك وولي اسامة عليهم فيها افضلهم وعلى لم يولي عليه احد وموافقا لاسامة يعني في توليته
اسامة عليهم دليل على فضله عليهم ولا شك لا حد في ان عليا افضل من اسامة فعلى افضل منهم فهو المنع من الملائكة
واجيب مانه توليته اسامة عليهم لو ثبت فلعلمه لغرض غير الا فضيلة مثل كونه اعلم بقبيل الجليل منها ان اب بكر
رضي الله عنه لم يقول **علي في زمانه عليه السلام** وبغية النبي عليه السلام الى مكة واعطاه سورة براءة براءة
على ان يقر بول عليه السلام وامر بوجه واخذ السورة منه وان لا يقر بالآل مؤاودا وحرا له فبعث بها
عليا وامره ان يخذله السورة ويقرا على اهل مكة واجيب بان لا يقر بول عليه السلام في جبهة النبي عليه السلام
فانه امر على الجحيم في منعه من تسخير الهجرة واستخلفه في الصلاة في مرضه صلى الله عليه وايضا لان انه عزله عن قراءة
سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واراد به ليقرأ سورة براءة وقال لا يودي عني الا رجل مني وذلك لان
عادة العرب انهم اذا اخذوا المؤمنين واليهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب التهمة او رجل من بني اعمامه فحري
رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما بقى بعدهم ومنها انه لم يكن **عاديا بالاحكام حتى قطع يده وساق**
واحق بالثأر فحماه النبي وقال نبي النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال لا يعذب بالثأر والارث النار ولم
يعرف الكلال فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلال برأى وان اصبحت من الله وان اخطأت
من الشيطان **ولا ميراث للجد** سألته جده عن ميراثها قال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة بنبيه
في خبره المعيرة ومحمد بن سلمة ان النبي عليه السلام اعطاهما السدس **واضطرب في كثير من احكامه** وكان
يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على فضوله فلم يصح للامامة واجيب عنه بانه ان اريد به انه كان
جميع احكام الشريعة حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة
منه يكون له في هذا المعنى ولا يفتح ذلك في استحباب الامامة وان اريد به انه لم يكن خرا اهل الاجتهاد في المسائل
الشريعة والندرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو قطع بسا زائد في ذلك من غلط الاجلاد واضيف اليه
لان اصل القطع كان بامره وتعمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو في اكثر الفقهاء واحاق في ما كان من غلطه
في اجتهاده فكيف من المجتهدين والامام الكلال والجد فليس دعما من المجتهدين اذ يجنون عن مدارك الاحكام
ويستلون من طائفة علماء ولذا اوجب على من ادعى الاولاد في قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه بالاحكام **منع من**
انه لم يجد خالدا ولا امة من جنته قلنا لا بد من مواسم طمأنينة في الزوج بامر الله بها وله لا تزوج
بها من الله وضاجها فاسا ر عليه عمر فبذلك فاما في الامام سينا فبما هو عليه الكفاية وانكر عمر عليه ذلك
وقال خالدا لان وليت الامام فقلت لك به واجيب عنه بان لا يمانه وجب على خالدا الحق والفضا عرفانه قد قبل ان خالدا

ثالث

انما فضل بالكلية لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرته في دار الحرب لانه من المساييل المجتهد فيها من اهل العلم وقبل ان
خالدا لم يقتل بالكلية بل قبل ذلك بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلقا وقد انقضت عدتها وانكح
عليه لا بد له علي قد جحد في امانته ابي بكر ولا علي قصد الى الفصح فيما بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها **انه**
دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نهي الله تعالى عن دخوله في جوفه بغير اذن النبي عليه السلام
واجيب عنه بان الحجة كانت ملكا لعائشة رضي الله عنها وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخوله المؤمنين بيت
النبي بغير اذنه حال جوفه لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا ملكا لغيره ومنها **انه بعث الى بيت ابي المنيبر**
رضي الله عنه لما امتنع من البيعة فافهم فيه **الذي روي فاطمة وجماة من بني هاشم** واجيب عنه بان ما حذر
على رضي الله عنه عن بيعة الى بكرم من عن شقاق وفي الخلة وانما كان بعد وطرة وامر ولينه الا قد يدي به واخذ من
عظا به وكان خفا داله في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحه للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامم بعد
النبين ابوبكر وعمر ومنها **انه روي عليه الحسن بن المرون** روي انه لما حذر ابوبكر المنبر بعد البيعة لم يطلب الناس
جاءه الحسن والحسين رضي الله عنهما وقال لهما هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب عن الرواية ومنها **انه ندب على**
كشف بيت فاطمة رضي الله عنها وقال يعني تركه بيت فاطمة فلم يكشفه وهذا يدل على خطابه في ذلك واجيب بانه
لم يفتش الكشف عن الثقات ولما طعن عمر رضي الله عنه فنهى انه امر بفتح امره حامل واخرى مجنونة فنهى **علي**
رضي الله عنه قال في الاول ان كان ذلك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثانية ان الله لم يرفع عن المجنون **فكلا عمر لولا**
علي فلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم اكله والجنون وقوله لولا على ليلك عمر باعتباره عدم مبالغة في الحق عن حاله يعني
لوم لمنه على ذلك الحال ورجعنا لكان سأل من الاسف على ترك المبالغة في البحث حاله مواضع مرارة الحلال ومنها
انه تشكك في موت النبي عليه السلام حتى قبض فقال واسد امامت محمد ولا يكون هذا القول حتى تطع ابي بكر
وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي صلى الله عليه وسلم **ولم حتى تلا عليه ابوبكر انك ميت وانهم ميتون** وقال **كالي ليراس**
لهذه الآية واجيب بان قصته في حال موت النبي عليه السلام لا يدل على جملته بالقرآن فانه لم يالكه كانت حاله
تشوش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليلات والفتنة عن الواضحات حتى ان قيل ان بعض الصحابة في تلك
طرا عليه الجنون وبعضهم صراخي وبعضهم صراخا فليس هذا من جهة وبعضهم صراخا فليس هذا من جهة وبعضهم صراخا فليس هذا من جهة
وفي قوله كالي لم اسمع دلاله على انه سمعها وعلمها لكن دخل عنها وتخلل انه فهم حرقه نبي هو الذي ارسل رسول الله بالهدى
ودين الحق ليطهره على الدين كله وقوله ليستخلفتم في الارض يعني الى تمام هذه الامور وظهور ما غاية الظهور ومنها
انه قال كلاله من عمر حتى المخرات في الحال لما منع من المخلات في الصدق روي انه قال يوما في خطبته من على
في صدق ابنته جعلته في بيت المال فقال له امرأة كيف تمنعنا ما احل الله لنا في كتابه بقوله **وايتهم احديهم فطارا**
فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نبي تحم بل الغائبة على معني انه وان كان جازا استغنا فتركه اذ لم ينظر الى امر الماش
وقوله كل افقه من عمر فليطرق النواضع وكسر النفس ومنها **انه اعطى اذ واج النبي واخر من اهل البيت**

حسبهم ومنها انه قضى في الكتاب بانه قضيب ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار
والانصار على غيرهم والعرب على النجم ولم يكن ذلك في زمن النبي عليه السلام ومنها انه منع المتعصبين فانه صعد
المبرور وقال يا ايها الناس ما كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا اني عنين واحرمين واعاقب عليهن
منعه النساء ومنعه الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس بما يوجب قد خافه قات
فما لفته لغيره في المسائل الاجتهادية ليس يبيع ومنها انه حكم في الثور بانه يوجب الصواب فانه خالف
النبي عليه السلام حيث لم يفرض بعض الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم يفرض على امة واحدين في اختيار
الثور وبطل الامانة في سنته ووجب بان ذلك ليس في الخليفة في شي كما مر ان تخصيص ابي بكر على
ممن ليس في الخليفة للنبي عليه السلام ومنها انه في كتاب فاطمة على ما روي عن فاطمة لما طالت المنازعة بينها وبين
ابي بكر وادبوكر عليها فذلك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقها عمر فسالها عن شأنها فقصت قصتها
فاخذ الكتاب وحرقه ودخل على ابي بكر وعائشه على ذلك واتفقا على منعها عن ذلك واجيب عنه منع صحته هذا
اجبر كيف ولم يروه احد من النقات واما ما عمن عثمان فبما انه ولي عمان فظهر فسقه حتى اجدوا في امر
المسلمين اجدوا فانه ولي الوليد بن عتبة وظهر منه شوب الخمر وصلى الناس وهو سكران واستحل سبيته
من الناس على الكوفة وظهر منه ما اخرج اهل الكوفة وولي عبد الله بن ابي سوح مصر فاسا الله بوزنه كاه اهلها
ونظمو ائمة وولي معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انا ولي مرواه نظمه اهل الرو
ولا اطلاع له على السراير واما عليه الاخذ بالظاهر والقول عند تحقق النقص ومعاوية كان على الشام في زمن
عمر ايضا واما فظهر منه الفتن في زمان علي ومنها انه آثر الله وادبه بالاموال العظيمة وخرقها عليهم مبذرا
في البغية حتى قيل انه دفع الى اربعة نفوس اربع مائة الف دينار واجيب بان ما لم يكن مرسيا للمال بل خاصته نفسه
وماله وترويه مشهورا واما قاده بالموال خاصة مستحسن شروعا وعفا ومنها انه عي الحكيم لنفسه عن المؤمنين
وذلك خلاف الشريعة لان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس في الماه الكلا شروعا واجيب ان احد الحكمي لم يكن لنفسه
بل لعم الصدة والبرية والضوال وكان ذلك في زمن الشيعين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لادب باد سنوكة
الاسلام ومنها انه وقع منها شيئا منكرا في حق الصحابة فزب بن مسعود حتى مات وادق مصحفه وضرب
عما احتج احب به فحق وضرب الجذرون فغاه الى الرده واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد
عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلف من بينهم في كتاب الله طلب مصحفه فابي ذلك مع ما كان فيه
من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يحمل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان ليعتاد ولائانه مات فخر ذلك
وضرب عما كان لما روي انه دخل عليه واسا عليه الادب واغلظ له في القول بالاجور والاعترا على الامانة ولما نام العاد
لنسا الادب عليه وانا قضى ذلك الى هلاكه فلما انتم عليه لانه وقع في ضرورة فملا ما هو جازله كيف وان اذكره لانه على
الصيغة حتى ان عليا قيل اكثر الصحابة في حربه فاذا جاز الفصل ليعتد جازا في ديب بالطريق الاول وضربا باذولاه قد

بلغه انه كان في الشام اذا احتج بالحق واخذ الناس في مناقب السجين يقول لهم رايتهم باحدث الناس بعد شما
شيدوا البنيان وللبسوا الناعم وركبوا الجمل واكثروا الطيبات وكاد يسموا قوا الامور وتشتولوا الاحوال كشد
من الشام وكان اذا راي عثمان قال يوم يحكي عليهما في نار جهنم فكوي باجبالهم وجنوبهم وظهورهم فخر به عثمان
بالصواب على ذلك تابا ولما دام ذلك بالسبب الى كل من اساء الاذب عليه وان افضى ذلك ان ديب الى هلاكه ثم قال له اما
ان مكف واما ان يخرج الى حيث شئت فخرج الى الرده غير منفي واما بانه اسقط القود عن ابن عمر ومنها
انه اسقط الحق عن الوليد مع وجوبها عليهما انا وجوب القود على عبد الله بن عمر فانه قبل المهرمان فملا الهوار
وقد اسلم بعد ما اسروا في فتح الهوار واما وجوب الحق على الوليد بن عتبة فانه شوب الخمر واجيب عن الاول بانه
اجتهد وراي انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامانة وعن الثاني بان امر الحق ليكون على نفسه شوب الخمر وقبل
ان يتحقق قضيه وآل الامر الى علي رضي الله عنه فله وهو ومنها انه خذ الله الصحابة حتى قتل وقال ابيرو المؤمنين
علي رضي الله عنه قتله الله ولم يذفن الى ثلاث يعني ان الصحابة خذ لوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلو علمهم بانها
لذلك لما ساع لهم باخبر بفرقة سبها خذ لان وقول علي رضي الله عنه قتله الله يستمر ان ذلك كان يفي وعدم دفعهم الى
اقدام ليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة في يوم ضيعة واجيب عنه بان حديث خذ لان الصحابة
وتركهم دفعه من غير ذلك لو صح كان قد خافهم لانه ونحن لا نطق بالمهاجرين والانصار رد حكم الله نحو ما وبلي رضي الله
عنه خصوصا ان برضوا لفضل مظهرهم في دارهم وتركوا دفن ميت في جوارهم سيما من نفوس انا الليل ساجدا فاما
وعاكف طول النهار ذاكرا وصايا رسول الله صلى الله عليه وسلم بابنتيه ولبنتيه باكنة واثني عليه وكيفية خذ لوه
وقد كان من ذمتهم وطول المعرف في بقرتهم وعلو اسما بقتة في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في الحار
ولم يرض باحا وتوا من المدا فنفذها جميعا عن اراقة الدماء وضا سباق القضاء مع ذلك لم يدع احسن والحسن رضي الله
عنه في الدفع عنه مندورا وكان اخوانه قد رافقه ورا ومنها انه لم يخر المشاهدة للملائكة واليه اشار بقوله
عابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة اي سدد الرضوان وذلك بفضل من في حقه واجيب بان غيبته كانت
بامر النبي عليه السلام وكفي به منبقة انه عليه السلام اقام به في البيعة مقام بده رضي الله عنه وعلي افضل
لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقاي النبي عليه السلام اجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاه به روي ولرب
امتن به المؤمنين له لئلا يكون المشركين فقتل علي رضي الله عنه الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبه ثم ابن ربيعة ثم العاص
من سبيته من العاص ثم غنطله من ابي سفيان ثم طعنه بن عدي ثم نزل بن خويلد ولم يزل يتناقل حتى قيل نصف المشركين والاش
من المسلمين وملائكة الا فاعلم الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الدابة على به علي رضي الله عنه وغزاة
احد جمع له الرسول بن الله والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان سمي كيش الكلبية فقتله علي رضي الله
فاخذه الراهة فتوه فقتله رضي الله عنه ولم يزل يفتل احبا بعد واحد حتى قيل تسعة نفوس فانهم المشركون واشغل المشركين
بالغنائم فجل خالد بن الوليد بما صي به علي النبي عليه السلام فخر به بالسيوف والرايح والحج حتى غشي عليه فانهم الناس عنه

عاه

بذمه

ن

سوى على رضى الله عنه فلفظ الله النبي عليه السلام بعد افادته وقال له الكفى هؤلاء فترجم عنه وكان اكثر المعتقون
منه رضى الله عنه وفي يوم **الاحزاب** وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمر بن عبد ود وكان بطل
المشركين ودعا الى الجهاد فامتنع عنه المسلمون وعلى يدهم ما رزقه والنبي عليه السلام منحه فركب
لينتظر الى صبيح المسلمين فلما راي امتناعهم ادركه وعلمه بجأشه وماله فقال حذيفة لما دعاه الى الميمنة
اجم المسلمون عنه كانه داخل على رضى الله عنه فانه يوزا به فقتله الله على يده والذي نفس حذيفة بيده لعله في
ذلك اليوم اعظم اجرا من كل اصحاب محمد في يوم الفجة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد رضى الله عنه وقال النبي عليه
السلام لفرقة علي بن ابي طالب من عبادة المؤمنين وفي غزاة **خيبر** واشتد جراحه فيها فخرج رضى الله عنه على يد رضى الله عنه
النبي صلى الله عليه وسلم حصر حصن لضعفه عشرة يوما وكان الرأفة بيد رضى الله عنه فاصابه رعد فسلم النبي
عليه السلام الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا فترجموا بنين فدفنهم في الغد الى عمر فقتل في ذلك فقال
فقال عليه السلام لا سلمن الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ومحبة الله ورسوله كما رغبوا رايوني على قبيل
به رعد فقتل في عينيه وسلم الراية اليه فانهم وغلقوا الابواب ففتح على الباب واقتله وجعله جسدا
على الكندقي وعبروا وظفوا فاما انصرفوا اخذه بيمينه ودعاه ادرعا وكان يعلقه عشرة وعجز المسلمون
عن قتله حتى نقله سبعون رجلا وقال علي رضى الله عنه ما قتل باب خيبر بقوة جسانه ولكن قتلته بقوة ربانية و
في غزاة **حنين** وقد سار النبي عليه السلام في عشرة الاف من المسلمين فوجب ابو بكر كثرتهم وقال اني لثعلب اليوم
لعله فانهم ما باجمهم ولم يبق مع النبي عليه السلام سوى تسعة نفر علي والعباس والله الفضل والوسستن بن
الحريث ونوفل ابن الحريث وربيعة بن الحريث وعبد الله بن الزبير وعنه ومصعب بن ابي نجر فخرج ابو جندل فقتله علي
رضي الله عنه فانهم المشركون واقتل النبي عليه السلام وصافوا العدو فقتل علي رضى الله عنه اربعون وانهم
الباقون ونظمهم المسلمون وغيره من الوقائع الماثورة والقرابة المشهورة التي نقلها ابواب السيرة فيكون
على رضى الله عنه افضل لقوله في فضل الله المجاهد بن علي الفاضل بن ربه ولانه اعلم بقوة خدمته وشدة ملازمته
لرسوله صلى الله عليه وسلم ولم يزل في صفه كان في حجرة وفي كبره كان حصاره مدخله كل وقت وكثرة استغاثته
منه لان النبي صلى الله عليه وسلم كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين تزلت قوله وتبعها اذن واعيه
العلم اجعلها اذ علي قال علي رضى الله عنه ما نسبته بعد ذلك شيئا وقال علي رسول الله الف باب العلم
فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصلوات اليه في التواضع بعد غلظهم وقال النبي صلى الله عليه
وسلم انضامكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كما لا حول الاكلاوية والفروع العلمية وعلم الفقه
وعلم النصوص وعلم النحو وغيرها فان حده المشايخ شتوا اليه وابن عباس ونبس المشيخة بنظيره واما الاسود الدليكي
ووالا نحو بنعليه وارشاده واخبره بذكره حيث قال لو كسوف الى الوسادة لم كنت بين اهل التوراة بنور انهم
ومن اهل الزبور بنورهم ومن اهل الانجيل بنورهم ومن اهل الفرقان بنورهم والله انزلت خزائنه في سطورهم وجزائلهم

ابن

او جليل او سائا وارضوا لبلل او نهارا انا اعلم فحين تزلت وفي اي تزلت واذا كان اعلم يكون افضل **وقوله**
وانفسنا ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعوا لنفسه كالا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين
لانهم اندرجوا في قوله بنو ابينا بنو ابينا بكم ونسبنا ونسبنا بكم فلا بد وان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة
والحسن والحسين وليس غير علي الا جماع فحين ان يكون عليا وبناته دلالة على كونه افضل الصحابة ان دعاه
للجاءة بدل علي الله عليه السلام في غاية الشفقة والمحبة لعل واللائق انما يقول ان الرسول لم يدع الجاءة
من حبه وحذر عليه من العذاب **ولكنه** سبحانه على غيره بدل على ذلك ما اشتبهه من ابنا راحا ورجع على نفسه
واهل بيته حتى انه جاد بنوته وفوته بماله وبات طاولا وهو اتيهم بلانده ايام حتى اتزل الله في حقهم ويطعمون
الطعام على حبه مسكينا ونسبا واسيرا ونصدق في الصلاة فانه وتزل في شأنه انا وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يتيمون الصلاة ويوتون الزكاة وهم راكعون **وكان** ازهد الناس بعد النبي عليه السلام
لما توارثوا من اراضه من ثروات الدنيا مع اقتداره عليها لا شاع ابواب الدنيا عليه ولما قاله بادنيا مادنيا البك
عني الى ترضت ام الي تشوفت لما كان جيبك قيمته اعرى غري لا حاجة لي قبلك قد ظلمتكم لما لا ارجع فيها
فغيتك قصير وخطرك يسير واملكه خبير وقال والله لانيكم هذه اهلون في مني من عراقي خبز في يد محرم و
كان اخشن الناس كلالا وعلبا ولم يشيع فظلم فظلم قال ابو عبد الله بن رافع دخلت يوما فقدم جانا نحونا
فوجدنا فيه خبز شعير با شامر ضوا فقلت يا امير المؤمنين لم ختمتم فقال ختمت هذا من الولد بن ليلى بن بريت
او سمن وهذا شيء اختص به علي رضى الله عنه ولم يشارك فيه غيره ولم ينل احد بعض رجه وكان ملازمه ليل
ورفع قميصه بملء يده ولف اخرى وقل ان ياندم فان فضل فبالج او الخلل فان في قنات الارض فان في قلبي
وكان لا ياكل اللحم الا طيما ويقول لا تجعلوا بطونكم مع ابيكم من ابيكم **واعبدتم** حتى روي ان جهمه صارت كركبة العير
للول سجوده وكان يحفظ على الفواضل وكانوا يستخرجون الفضول فحسده وقت الصلاة لا يفتنه بالكلية الى الله
واستغاثه في المناجاة معه **واحلمهم** حتى تركه عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره يعطيه المطامع على جاره وعفي عن
سروان حتى اخذ يوم اجل مع شدة عداوته له وقوله قد سلفي الله منه وزولده يوما اخر وعفا عن سبعين الف
وكان عداؤه في العداوة ولما جارت معوية سبني اصحاب معاوية الى الشريعة فنعوه لما فلما اشتد عطش اصحاب
عمل عليهم وفرقهم ومكث الشريعة فارادوا اصحابه ان ينفوا ذلك بهم فها هم عن ذلك وقالوا لا نسحق العلم عن بعض السيرة
ففي حد السيف ما ينفي من ذلك **واستوفهم** خلفا واطلقهم **وكان** حتى سبب الى الدعاة مع شدة باسهم وحبسهم قال
صعصع بن جهمان كان فينا كاحد نالين جانب وشدة تواضع وسهولة فياد وكنا نابعه مهابدة الاسير المروا
للسبب في الواقف على راسه **واقدمهم** بما نأيد على ذلك لاروي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بعثت يوم الاثنين
واسلم على يوم الثلاثاء ولا اقرب من هذه المدة او لكم علي بن ابي طالب وماروي عن علي انه كان يقول انا اول خلق الله اذ انزل
بالله ورسوله واكسبني الى الصلاة ان النبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم يتكلم به شكر فدل على صدقه واذا ثبت

وقوله عليه السلام

١١٠ انه لا بد على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق ان الجاد يجرى الاجماع
 على افضلية ابي بكر ثم رضي الله عنها ودلالة الكتاب والسنة والامار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى
 سيجزيها الذي لا يتركها والا احد عنده من نفعه تجزي فاجمعهود على انها تواترت في ابي بكر رضي الله عنه والاشج
 الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا تنفي بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا رضي الله عنه لان النبي عليه
 السلام عنده نفعه تجزي وهي نعمة التعزية واما السنة فقوله عليه السلام ائقندوا بالدين من تعدي ابي بكر وعمر فخل
 في الخطاب على رضي الله عنه فيكون ما رواه بالائقند او لا يؤمر بالافضل ولا للمساوي بالائقند اسما عند المسند وقوله
 عليه السلام لا يترك وعمرهما صيدا كقول اهل الجنة ما هذا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير ائمتي ابو بكر ثم عمر
 وقوله عليه السلام ما ينبغي القوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عليه السلام لو كنت فتخذا اخيلا دوني لا اخذت
 ابا بكر خيلا لكن مؤشركي في ديني وصاحب الذي اوجبت له جنتي في الفار وخليفتي في امتي وقوله عليه السلام واين
 مثل ابي بكر كذبتني الناس صدقني وامن بي وزوجني ابنته وجنوني ناله واسكني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
 وقوله عليه السلام لا يرد آجني كان يعني امام ابي بكر ائمتي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعدي
 النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر وشمل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية غيره لکن انا بساقى لاثبات
 الافضلية المذكورة ولما افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسند في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو الفائض
 دون الساقى فاذا انفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمر بن العاص قلت لرسول الله عليه السلام ابي الناس
 احب اليك قال عابشة قلت ومن الرجال قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وقال النبي عليه السلام لو كان بعدني نبي
 لكان عمر وعني عبد الله بن حنظل ان النبي راى ابا بكر وعمر قال هذا ن السمع والبصر واما ان عمر من عمر كان يقول
 ورسول الله حي افضل امة النبي عليه السلام بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعني محمد بن ائفينة قلت لابي ابي الناس افضل
 بعد النبي عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا
 رجل من المسلمين وعني علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنه لما قيل لابي بكر
 ما اوصى رسول الله حني وحي ولكن ان ارد الله بالناس شيئا جعته على خيرهم كما جعته بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات
 فتواترت في ائمة ابي بكر رضي الله عنه من اجماع الكل ومالت القلوب وتسايع الفئوج وقبر اهل الردة ونظير خبره العرس
 عن الشرك واجالا الروم عن الشام واطرافها وطر فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع فونهم وشوكتهم ودور
 اموالهم وانتظام احوالهم وفي امام عمر ففتح جانب السند الى اقصى حراسان وفتح دولة اليمن وفتح عزم الواسي البنيا ن
 المات الاركان ومن توبيب الامور وسببا منه الجهور وافاضه العدل ونقوته الضعفا ومن اعراضه عن شناع الدنيا
 وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي امام عثمان من رفع البلاد واعلاها السلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له
 من الورع والنفوى وتجديد جيوش المسلمين والاتفاق في فقرة الدين والمهاجرة هجرته وكونه خينا للنبي عليه السلام على
 ابنهين والاشجاء من ادني شمس كونه فبقوله عليه السلام عثمان اخي ورضي في الجنة وقوله عليه السلام الا شجى عن

واذا ثبت انه اقدم بما ثاب من الصحابة كان افضل منهم لقوله نيه السابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه في
 الله عنه قال علي المنبر عيسى بن العجاة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكركه
 افضل من ابي بكر **افصحهم له ما** علي بن ابي طالب **والا** علي بن ابي طالب **والا** علي بن ابي طالب **والا** علي بن ابي طالب
واشتهرهم رايا واكثرهم حرضا على ائمة حذو داله في ذلك اصلا ولم يلفظ الى القباية والمجته **حظهم**
كتاب الله العزيز فان الكواكب الفلكية في محمد وعاصم وغيرهما يسندون فرأيتهم اليه فانهم بلا حدة ابي عبد الرحمن
 السلي بن عبد الله بن علي رضي الله عنه **والا** جارية **بالغيب** وذلك كاخائه يقتل ذي النديه ولما عده اصحابه بن علي
 قال والله ما كنت فاجبر القلي حتى وجدته وشق قبضه ووجد علي كفه سلعة كندی المرأة عليها شعور تجذب كفه
 مع جديها ويرجع مع نوكها وقال اصحابه ان اهل النهر وان قد عبروا فقال رضي الله عنه لم يعبروا فاجبروه وروى فاذنه
 فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الا زدي في نفسه ان وجهه في النعم قد عبروا وكنيت اوله فريضة قال فلما ولنا
 المنبر نجد هم عبروا فقال يا اخا الازد انتن لك الامر وذلك يدل على اطلاعك على في صميمه واخبر رضي الله عنه يقتل
 نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عديله وارجى القري فقال لم يمت ولا يموت حتى يفود جيش صلاحه
 لوابي جبيب بن عمار فقام رجل فحرف المنبر وقال والله اني لك المحب وانا حبيب قال اياك ان تملها وتحميها فخذ حل هذا
 الباب واوي الي باب الفيل فلما بعث من ربا دعمن من سعيد الى الحسين رضي الله عنه جل على مقدمته خالد اوجيب صاحب
 رايته فصار بها حتى دخل المسجد فرب الفيل **والاستجابة دعاية** فانه لغاية شهوته غني عن البيان **وطهور المعجزات عنه**
 وقد استبرأ الي ذلك فيما تقدم **واختصاصه بالقرابة والاخوة** فانه عليه السلام لما اخبر بن الصحابة انخذ علينا اننا لنفسه
وجوب المحبة فانه رضي الله عنه كان اولي القربى ومحبة اول القربى واجبة لقوله في قل اسألكم عليه ابراء الله في القربى
والفضوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم لعل عليه قوله في حق النبي عليه السلام فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
 والمراد بصالح المؤمنين علي كرم الله وجهه علي صاحب به المستندون والمراد بالمولى الناصر **وحساواة الانبياء** يدل على
 ذلك قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الي ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى
 في عبادته فلينظر الي علي بن ابي طالب اوجب مساواة الانبياء في صفاتهم والانبيا افضل من باقي الصحابة وكان علي افضل
 من باقي الصحابة لان المساءلة لا فضل افضل **وخبير الطيار** اهدى الي النبي صلى الله عليه وسلم طيار مشوي فقال اللهم
 ابني يا حب خلقك اليك اكل معي في كل الاكل والاحب الي الله تو افضل **وخبير المنزل** وخبير القدير وقد ذكر كما وغير
 خراجها والتي تقدم ذكر بعضها **والاشفاق** سبق كذا فانه لم يكتف بايدي بل من جنى بلوغه كان مسلما موثقا في باقي الصحابة
 فانهم كانوا قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم كفرة **والكثرة** **الاشفاق** به يعني انتفاع المسلمين به اكثر فاستغفروهم بغيره
 يدل على ذلك كثرة حربه وشدة مله وفوقه سوك الاسلام به **وتفخيره بالذكوات النفسانية** كالحلم والسخاوة والشجاعة
 وحسن الخلق **والبدنية** كزبد القوة وشدة البأس **والكارية** من كونه ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج النبي
 وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في حرم منافقه وفوقه فضايه وانما بالذكوات والاختصاصه بالكرامة

تستحق منه ملائكة السماء وقوله عليه السلام انه قد دخل الجنة بغير حساب **والقول المتوازن دل على احد عشر**
ولو جوب العصمة وانفقا بما عن غيرهم ووجود الكالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم اثنا عشر نفرا على من ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه علي بن ابي طالب ثم
الباقر ثم جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي النقي ثم ابنه محمد
المعتمد ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه محمد المهدي رضوان الله عليهم اجمعين وقد عول الله ثبت بالتواتر نص كل من السابقين
على من بعده وروى عن النبي عليه السلام انه قال للحسين رضي الله عنه ابني هذا امام من امام احوالهم ابواب تسعة
تاسعون فابهم وعن سروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عندكم بكم بكم بكم بكم
من بعد خليفة قال انك كدت ان تهلك من هذا النبي ما سألني احد عنه نعم عندنا بيننا عليه السلام ان يكون بعده
اثني عشر خليفة بعد نبي اسرائيل ويتشبهون تارة بانه في الامام العصمة وغيره ولا يشعرون معصومين
اجامنا فبقيت العصمة لهم والاولم خلوا الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالة واهي بان الكالات النفسانية و
البيهية باجمعا موجودة في كل واحد منهم فوافضل اصل زمانه فيتمين للامامة لانه يقع عقلا رياسة المعصوم على الكل
والا فغنى على المتامل فانه بعد الاطلاع على ما سبق **وجاء بوا على كفة** لقوله عليه السلام حركة في باعلى ولا شك
ان محراب الرسول صلى الله عليه وسلم كافر **وخالفوه فسقة** لان حقيقة امامته واضحة فثابتة واجبة فثابتة
مكون خالف السبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فويل له من الله ومنه فثبت مصيرا والحق ان محراب
علي يكون في خطبنا ظاهرة فكون الغيبة الباطنية ان كانت محاربة عن شجرة وكذا في كل واحد من كلنا الراشد واما
خالفته فليكن اما ان يكون من اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاه لا تنفي الى النفسين لانه جهمي والخطي
من الاجتهاد لا يكون في سقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا في خطاه من الراشد في رضوان الله عليهم اجمعين
المقصود السادس في المعاد والوعود وما يتصل بذلك حكم المبشرين واحد والبيع
دل على امكان التماثل هل يمكن وجود عالم اخر ما لم يكن هذا العالم ام لا ذهب المبشرون الى امكانه وذهب بعض الاولين الى
استحالة واجتهاد المصير على امكانه بدليلين على وسمي الاستغنى فبما ان حكم المبشرين واحد واذا كان الدليلين ممكنين كان الامر
ايضا ممكنا والامم من قبلنا فرضنا ما شئنا واما السمع في قوله او ليس الذي خلق السموات والارض في ان خلق شئهم
وهو الخلق عليهم واجتهاد من زعم ان مثل هذا العالم منسوخ بوجوه من احد ما انه لو وجد عالم آخر لكان كونه مثل هذا العالم ولا يدين
وجود كونه شائطين لا يتحقق فوجه بيننا الثاني لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا الفناء لاربعه فان لم يطلب
امكنه ففهم هذا العالم لهم اختلف منقذات الطبع في مقتضياتها **القول** لجواز ان تنقضي كل في عالمه مكانا ما
لكن في عالمه شرا ارض كل تنقضي مركز هذا العالم وكل عالم تنقضي بحسب هذا العالم والامم يهتد المنع بما اسند في
المشهور اعني لجواز ان يكون طبع عن عالم خالفه لطباع عن عالم آخر وان كانت ماثلة لها في الجسمانية لان اختلف طبع
عن عالمين في مائتها والى هذين الجوابين اشار بقوله **والكرية** **ودجوب الخلاء** **واخلاف المنقذات ممنوعة**

احد

واضح

اختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم وينتهي ام لا فذهب الملاسفة الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدحه
لمنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك تمنع الفناء وذهب الاشاعرة
وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمهر اخبار ان جواز
عدمه يعلم بالعقل وقوع عدمه بالسمع اما الاول فلا يمكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود فلو امتنع
عليه العدم لزم انقلابه من الامكان الى الوجود والى هذا المعنى اشار بقوله **والامكان بمطابق جواز العدم** اقول فيه
نظرا لان الممكن هو ان تمتنع فثناه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الامكان الذي هو الوجود
والا يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او متبدا او قد تريا من ذلك مستقصى في معنى ان المعدوم لا يباد
واما الثاني فلا بد له لابل السميعة تدل على وقوع العدم مثل قوله في كل في عالمه فان وبيد وجد وبكذا والامكان والاكرام
ومثل قوله في كل شئ عالمه ووجه وقوله هو الاول والاخر والاخرية في حقه تارة فثناه بعد فثناه مساواة
وقوله في عدم نظوي السالك السبيل للكتاب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله **والبيع دل**
عليه اي على العدم وقوله **وناول في المكلف بالشعرك كافي** **فرضه ابراهيم عليه السلام** اشار الى جواب دخل مقدر
تقديره ان القول بوقوع العدم شافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم مستحقة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق
تقدير الجواب ان قال انه لا اشكال في غيرا كلفين فانه يجوز ان يقدم بالكلية ولا بد واما بالنسبة الى الكلفين فانه ثاب
العدم تفوق الاجزاء وناول المعاد يجمع تلك الاجزاء واما بالنسبة بعد التفريق والذي يصح هذا الثاني وفيه ابراهيم عليه السلام
فانه لما طلب آراء اجابا الموقفي حيث قال رب ادر في كيف تحي الموقفي قال الله في جوابه اخذ اربعة خلد ففرض البك
ثم اجعل على كل جبل منهن جزاء ثم ادع من يائسك سعيها فظهر منه انه اراد اجابا الموقفي اليك الاجزاء المنفردة بالموت **وابت**
الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن حثا وكذا ان قام باجوده ولا شفا اولية ولا استمرار انقلاب
المتبني والالتسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم وشيخنا الى ان الفناء في جميع الاجسام كونه ضا
ومثا في الماهية قال ابو علي انه خلق اكل وهو فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحد لا يفي لاننا لكل والمهر ابطال هذا المذهب
ولما كان شتما على ثلاث دعوى لحدوها ان الفناء موجود وثانها انه خلاف لما سواه من الموجودات واما ثانيا فبني به
الموجودات جعل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا او قد كان معدا وقبل والا
لم يكن فرضناه فاني ما موجودا اصلا فعدمه اما لانه فليزم الانقلاب في الاشياء الذي اني الى الامكان اولو جوب والامم شغل
الوجود واما السبب وجود ضده وج يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله **ولاستمرار انقلاب** **الكتاب** **والالتسلسل**
واما ابطال انه خلاف لما سواه لانه ان كان فانيا بانه كان حثا فلا يكون ضدا للجوه وان كان فانيا بغيره فلا بد وان
يكون فانيا بوجه **هو ابد او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوه فلا يكون على العقد من ضا فانيا للجوه والى**
هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام باجوده واما ابطال انه يفي به الموجودات فلان اعدله
لوجوده وليس ولي من اعدام ذلك الموجود ايا اعني منع الفناء في الوجود بل يثبت في ذلك لما اشتهر من الوجود

مستغنى الزمان الله تعالى المكلف وظاهر ان المستغنى من غير عوض ظلم وموقع لا يصح عن الجكم والعوض لا
يكون الانفعالا ولا يصح الا بغيره اذ لو امكن الا بغيره كان المكلف عبثا ولما يستحق العذاب وهو
الفر المستحق للمقارن لانه والذم وهو قوله ينبغي عن انضاع حال الفير مع قصده بفعل البقيع والاختلال
بالواجب لا شئنا على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه بعد عن فعلها
ويقرب الى فعل ضد اللطف على الله تعالى واجب **وله لا اله الا الله** المستحق من القرآن والا حاديت على ان فعل البقيع و
الاختلال بالواجب سبب لا تخاف العقاب ولما كان ليس بل ان يقول لو كان الاختلال بالواجب سبب لا تخاف
الذم والاختلال بالبيع سبب لا تخاف المدح اكان المكلف اذا فعل بالواجب وبالبيع كان مستحقا للمدح والذم
ايضا فليتم اجتماع الاستحقاقين اي استحسان المدح والذم في المكلف وهو مستغنى اجاب بقوله **ولا يمنع في اجتماع**
الاستحقاقين باعتبار استحسان المدح باعتبار الاختلال بالبيع والذم باعتبار الاختلال بالواجب **واجا**
المستغنى في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البجلي الى ان اجاب هذه الكاليف ونفع شكر النعم التي انعم الله بها فلا
يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصير بطلانه بان اجاب المستغنى في شكر المنعم قبيح عند القائل اذ يقع مثلا ان نعم الله
على عبده نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يحصل له ثواب والبيع لا يصدر عن الله تعالى فحينئذ
يكون اجاب للمكلف لا تخاف العقاب **ولنفس العقل** مع الجمل دليل اخر على بطلان هذا المذهب بقوله ان
العقل يقتضي وجوب شكر المنعم الجمل بالكاليف الشريعة وقضا العقل بوجوب شكر الجمل بالكاليف بوجوب شكره بان
المكلف ليس بشكر الاقوال **فيمنع** لا يشترط في استحسان الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او
المندوب او الاختلال به اي بالبيع شافا اذ المقتضى لاستحسان الثواب هو المستغنى فاذا الشك انتفى الثواب
ولا يشترط في استحسان الثواب بفعل الطاعة رفع الذم على فعل الطاعة فان الطاعة حاله صدق وانما العمل مشغ
الذم عليه فلا ينافيه في اشتراط دفعه عنها سبب استحسان الثواب نعم رفع الذم شرط في ثبوت استحسان الثواب وكذا
لا يشترط في استحسان الثواب استغناء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اي اذا وقع له وجه الوجوب
او للوجوب او لوجه الذم او للذم **ويجب اقتران الثواب بالعظيم والعقاب بالهانة** العلم الضروري
بالاستحقاق فعمل موجبها ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يفتقر بالعظيم والعقاب يجب ان يفتقر بالهانة
واختاره المصنف واجتبع عليه بان العمل بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق العقاب والاختلال وكذلك
من فعل العمل البقيع يستحق الهانة والاستحقاق ويجب اتمامها ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب النعم وعقاب
اصل الجحيم واختاره المصنف واجتبع عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية
سبب المكلف على فعل الطاعة ونزجره عن المعصية فيكون لطفًا والدلف واجب واليه اشار بقوله **لا شئنا على اللطف**
الاني ان المدح والذم اذ لا وقت لا ويجوز فيه مدح المطيع ودم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام
الثواب والعقاب لان دوام العمل لئلا يستلزم دوام المعلول والآخرة واليه اشار بقوله **وله وام المديح والذم**

العدل ان الثواب لو كان مستغنى اصل لاجبه الامم بانقطاعه والعقاب لو كان مستغنى اصل لاجبه السور
بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لاسيما في متصلا بهذا البحث والى ذلك اشار
بقوله **ولم يحصل نقيضهما لولا** اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضرر الامم الذي هو نقيضه
وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السور الذي هو نقيضه **وجب خلوصهما** اي خلوص الثواب
والعقاب عن الشوب لانه الثواب فلا بد له لو لم خالصا لكان انقص حاله من العوض والنفع اذا كانا خالصين
وانه غير جائز بين والى هذا اشار بقوله **ولا اكان الثواب انقص حاله من العوض والنفع** على تقدير حصول
اي حصول الخلوص فيما اي في العوض والنفع والى العقاب فلا بد له اذ دخل باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه
بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله **وهو اذ دخل في باب الزجر** ولما كان ليس بل ان يقول ان الثواب لا يخلص
عن الشوب لان اهل الجنة درجا منهم متفاوتة فمن كان ادى مرتبة يكون متغيا اذا شاهد من هو اعظم درجته ولا بد
يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاختلال بالبيع وكل ذلك مستغنى فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب
وايضا فان اهل النار يتركون البيع فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب اجاب عنه
بقوله **وكل ذي مرتبة في الجنة لا بد له** الا بد من مرتبة فلا يكون متغيا بمشاهدة من هو اعظم منه درجته **وبلغ**
سوءهم بالشكر الى حد انفسا المستغنى وغناهم بالثواب بنفي عنهم مشقة ترك البيع واهل النار يثابون
الى ترك البيع فلا يثابون به فلو كان عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط والآثار **العقاب**
بالهانة خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المصنف واجتبع عليه بانه لو لم يجز
توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي عليه السلام في رسالته شيا بالمال والبط
بالانفاق بانه الملائكة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي عليه السلام له معرفة مستقلة فلو لم
يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالعرف المستغنى وان لم يصدق النبي عليه السلام **والاجابات** **لا تستلزم**
الظلم ولقوله **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره** ذهب جماعة من المعتزلة الى الاجابات والكثير على ان المكلف
ليست ثوابه المقدم بمعصيته الماخرة ويكثر ذنوبه المستغنى بطاعته الماخرة ونفاه المحققون واختاره المصنف
واجتبع عليه بانه ظلم لان من اطاع واسا وكان اسائه اكثر يكون محمدا من لم يحسن ولقوله **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا**
يرى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والايضا بالوعد واجب ثم العاقلون بالاجابات والكثير اختلفوا فقال ابو علي ان
الماخرا ليست المقدم وبني على حاله وقال ابو القاسم بنسفي ان اكثر ونسفي اكثر بالانساوان وسقي
مستغنى وان تساوا باصا وكان لم يكن وهذا هو الموازن والمصنف اذ ابطال مذهبه الى ما شئت فقال **ولعدم الاول**
الاذكان **الاخر** ضعفوا حصول المساواة بين **النسائي** بقوله **انما لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزا**
من الثواب وعشرة اجزاء للعقاب فاستقام احدى الخمسين من الثواب دون الاخرى ليس والى العكس فانما يستقام
معا وهو خلاف مذهبه او لا يستقام شي منها وهو الطول وفرضنا ان استحقاق خمسة اجزاء الثواب وخمسة اجزاء العقاب

فان عدم استقامتها لا يفسد الباقي بالمعدوم لا سيما في ضرورة الغلوب والمعدوم غالباً وموتور وانما زنا
لزم وجودهما معاً لان غلة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدم ما دفعه وجداد دفعه لان الغلة موجودة حال
حدوث المعلول وهي موجودة ان حال حدوث كونها معدومين فيلزم الجمع بين التقيضين واجب بان كل واحد
من العليين يورث في الاستحقاق الثاني من الآخر حتى يورث من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمكسر
واحد كالمخدر في المراح ايضا والحق انه ليس ههنا ما يورث جنتي بل اجابات الطاعة والاستحقاق الثواب ان الله
لا يثيب عليها ومعنى الموازنة لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وخرج الجواب عن الصورة
الاولى ايضا فان استقامت احدي المستبين وان لم تكن اولى من الآخر لكن للمخترع ترجيحها على ما تقرر عند الله
والخارج وغيره **والكافر محله وصاحب الكبرية منقطع الاستحقاق الثواب بايانه ولعنه عند الفقهاء**
اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار والمعادين دائم لا ينقطع واكثاف المانع في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطرغم
الحاظر والعنبري انه معدوم لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعديه مع بدله الاجد والطاهر من
غيره يقتضي تبعية وذهب الباقر الى انه غير معدوم وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا كذا روي عن الرسول
الله من قبله وحكم مخلوده في النار لم يكونوا عن افراس معاندين بل منهم من اعتد الكفر بعد بذل الجهد ومنهم من
بني على الشك بعد اقرار الواسع وختم الله على قلوبهم ولم يشع صدورهم للاسلام فلم يمتدوا الى حقيقته ولم ينقل
عنا احد قبل المخالفين هذا المعنى الذي ذكره الحافظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب
الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذلك اطلق المعتزلة المستكرين عند الاكثريين لفظهم في العمومات ولما روي ان النبي
عليه السلام قال هم في النار حتى ياتيهم خبري عن جالهم وقيل للمعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدام اهل
الجنة لما روي في الحديث وان تعد بعباد من لا جرم له علم وان عذاب صاحب الكبرية هل هو منقطع فذهب اهل السنة
والايمان من شيعته وطائفة من المعتزلة الى انه منقطع واختاره المصنف واجمع عليه بان صاحب الكبرية ليس مستحق الثواب
بايانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق الثواب بالمعصية قالوا انهم
الثواب على الثواب وهو بطر بالانفاق او بالعكس وهو المظالم ولا يعلم ينقطع عذاب لمن ان الله عند الله تكلفه عمره
ثم عمل كبرية في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو في عقاب **والسميعات مناداة ودوام العقاب مختص بالكافر السميعات**
التي تستلها العقوبة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبرية مثل قوله تعالى ومن بعض الله ورسله فان له نار جهنم
خالدا فيها ومن قبل من منعت بعد افراس جهنم خالدا ومن بعد حذوده بدخله نار خالدا مناداة بالانجيل من السموات
بالنار او بجل الخلود على الكلب الطويل **والقول ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائما** لان الله لا يبدل ما اقر
دوام عقاب الكفار ونفسهم **والقول في استقامته** لان الله لا يبدل ما اقر واستقامته في تركه بحسب استقامته ولا يبدل
احسانه ونفسه انما هي على الله تعالى ان الله تعالى يعفو عن بعضا من الضحايا مطلقا وعن الكبار بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا و
اختلفوا في دوار العفو عن الكبار يريدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى ان جازعها غير جازع سقيا وذهب الباقر الى

عقلا وسقيا واختاره المصنف واجمع عليه وقوله تعالى ان الثواب من الله تعالى فجازله استقامته وان الثواب ضرور
على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكل ما كان كذلك فاستقامته حسن وكل ما لم يحسن فهو واقع ولا العفو
احسان ولا احسان على الله تعالى واجب وعلى وقوله سقيا بالليل السميحة مثل قوله تعالى ان الله لا يعفو عن
الشركاء به وبغيره يادون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغار
او عن الكبار بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفة الاقوال من بعد المفسر
بلا ضرورة لما لا يكاد يقع في بعض الايات لقوله تعالى ان الله لا يعفو عن الشركاء به الاية فان المفسرة بالتوبة نعم
الشركاء وما بعده فلا يصح العفو عنه بايها خادون وكذا انهم كل واحد من العصاة فلا يلزم التذليل عن ليشاء
المقيد للمعصية على ان في تخصيصها اخلافا لمقتضود اعني بتحويل شان الشركاء يملوغة اليها في التبع حيث
لا يعفو وبغيره جميع ما سواه **والاجماع على الشفاعة تفصيل لزيادة المنافع وسئل من في حقه انفق**
المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبيح لكم ربكم ما تحرموا بالشفاعة ثم اختلفوا
فذهب المعتزلة الى انها عبادة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله المصنف بان
الشفاعة لو كانت اطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكانت شافعين للمؤمنين عليه السلام لاننا نطلب زيادة المنافع
له وهو مستحق للثواب والثاني بان الشفيع اعلى رتبة من المشفوع له **ونفي المطاع لا يستلزم نفي**
المطاع اشارة الى جواب دليل المعتزلة بقوله ان الله تعالى قال لا للظالمين من جيم ولا شفيع يطاع نفي الله
نفي قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة اذنه في حق العصاة بقدر الجواب انه نفي للشفيع الذي
يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا **وبان في السموات مناداة لثباتها** اشارة الى جواب
استدلالهم مثل قوله تعالى والظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تحصى نفس شيئا وقوله تعالى فانتفعهم
شفاعة الشافعين بقدر الجواب ان هذه الايات مناداة لا تخصيصها بالكفار جميعا بل الاية على ان الله
العموم في الايمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لعموم النعم وايضا الظالم على الاطلاق هو
الكافر ونفي الضرورة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والضرورة ربما يبنى عن مدافعة ومغالبة
وقيل في استقامت المضار والحق صدق الشفاعة فيها وثبوت الثاني له عليه السلام لقوله ادع
شفاعتي لاهل الكبار من امتي ذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في استقامت المضار عنهم
اذ يقال شفيع فلان فلان اذا طلب له زيادة منافع واستقامت مضارا فقول وج يفور وجه الابطال
المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للمؤمنين عليه السلام ويمكن الجواب عنها باعتبار زيادة قيد فيها اعني كون
الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم ثبوت الشفاعة للمعنى الثاني للمؤمنين عليه السلام بقوله عليه السلام لا فرق
شفاعتي لاهل الكبار من امتي **والنوبة** وهي الذم على المعصية في الكمال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق

ان ذكر العزم انما هو للمغفور والبيان لا للتبديد والاختلاف اذا التزم على المعصية لغيرها لا عن ذلك العزم البتة
على مغفور الخطور والافتقار واجبة **له فوجها الفرر** الذي هو العقاب والمخوف منه ودفع الضرر واجبة
فيما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا **ولو جوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب** هنا عند المعصية
العالمين بالحسن والبيع القليلين والماعند لا يشاعة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا فلو توبوا الى الله
توبة نصوحا وكون ذلك **وبندم على القبيح لغيره** **والا لا تنفقت التوبة** فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه
او اخلاله بغرضه او له او بفرضه لا يكون تابا **ووقوف النار وان كانت القابة فذلك** معني ان كان الندم على
المعصية خوف النار لا يكون توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لا ذكرنا ان المغفور هو الندم لغير المعصية لا لغير
آخر **وكذلك الاخلال بالواجب** فان الندم عليه انما يكون توبة اذا اخل بالواجب **بالواجب** **والا اذا كان الندم**
عليه لخوف المرض او النقصان بالمال او غرضه او خوف النار لم يكن توبة **فلا يصح من البعض** اي اذا ثبت ان الندم على فعل
القيح والاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لا تقيحا واخلال بلزوم ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه
اذا ندم على قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم على القبيح لغيره بل لاصح ما يوجد في بعض دون بعض وهذا ذهب الى هاشم
وذهب على ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح واجتنب عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الابتناء بواجب
دون واجب يصح وكذلك كما يجب عليه ترك القبيح لانه يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لم يندم من اشتراك القبيح في القبيح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لندم من اشتراك الواجبات في الواجب عدم صحة الابتناء بواجب دون واجب **فواجب**
المعقب قوله **ولا يتم القياس على الواجب** للفقير من القيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيما لا يحصل الا بترك
التقيح بخلاف الابتناء بالواجب لكونه ايجابا يحصل بانين واجب دون واجب اقول فيه نظرا لان الكلام في
الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكاة مثلا لا في افراد واجب
امر الشارع بالانسان بواجب منها لا على القبيح كاعتناق دينة ابي دينة كانت وظاهر ان الانسان لا يصح بانين
واحد منها بل بانين جميعا كافي ترك التقيح من غير فرق **ولو اعتقد فيه الحسن لصحة التوبة** اي لو اعتقد القاب في بعض
التقيح الحسن صح توبته عن قبيح اعتقد قبيح دون قبيح اعتقد حسنه لوصول شرط التوبة وهو الندم على التقيح
وكذا المستحتر اي اذا استحق العيبا حد الفلين واستغفر الاخر من حيث التقيح حتى اعتقد باختياره وجوده بالنسبة الى العظيم
كالعدم وقاب من العظيم دون القبيح تقيح توبته لانه تاب عنه لغيره كمن قتل ولد الغير وكس قتل خباب عن قتل الولد دون
كس العزم صح توبته **والحقيق ان ترجع الداعي الى الندم عن البعض بعينه** اي على الندم عن هذا البعض
خاصة دون البعض الاخر لا تنافي بين الرجوع الداعي بالنسبة اليه **وانما اشتراك الداعي في الندم على القبيح لغيره** والي لم يندم
ذلك ان يكون الندم على البعض الذي حقق معه التقيح لا يندم الا بالخرج الداعي هذا التقيح عن الاشتراك في كونه داعيا
الى الندم على القبيح لغيره وفيه اكان في الداعي الى الفعل فان لا فعله يقع بحسب الداعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة
على داعية بعض الافعال التي يكون داعية راجحة بالوقوع وان اشتراك غيره في الداعي اقول لا يخفى على السامع

ذلك

ان يحصل ما ذكره من التحقيق عدم السقوط بين ترك القبيح والابتناء بالواجب كما ذكره ابو علي فانه كلامه مخالف اوله
ولو اشتراك التقيح اشتراك **وقوم الندم** فلا يصح الندم عن بعض دون بعض **وبه نأول كلام امير المؤمنين**
علي اولاده رضي الله عنهم وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض **والا لزم الحكم بغيره** **والا لزم الحكم بغيره**
المقيم على صغيرة والذنب وان كان في حقه **فمن فعل قبيح كقبيح الندم والعزم** كما في ارتكاب الفراء والرجف
وقد فسق الى امر ابد كقتل النفس المحترمة في الشرب وفي الاخلال بالواجب **فلا يصح حكمه في توبته وقضائه وعندهما**
معني منه ما ينبغي ونجاس الى الامور الكا كزكاة فانه اذا اخل في اخرجها فالذنب ما في ان يودي وعنده ما يجب قضائه فاذا
قضى سقطت الصلاة والصوم وعنده ما لا يبقى ولا يقضي بل يسقط عنه مجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلاة العبد وصلاة
المائة **وان كان الذنب في حق ادمي استنج** **ابتناء** **وان كان ظميا** **وامكن لا يصح له التوبة** يجب
الحق او وارنه ولا يصح انما يكون برد المال وسليم البدن او العضو او في الجنابة لا تنصص او العزم عليه مع التقدير
اي بعدد والانصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارنه او استنج **الارشاد ان كان الذنب اضلالا وليس ذلك الذي ذكرنا**
من تسليم النفس اذا الواجب او قضائه او انصاله الحق الى صاحبه او العزم عليه وغير ذلك **جزا** من التوبة بل واجبا
خارج عن التوبة فتتركه لا يصح سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان قالوا ان ندم من غير تسليم نفسه للنصاص صح توبته
في حق الله وكان منه النصاص مستحقة معصية جديدة مستدعي توبة اخرى ولا تنفي في التوبة عن القتل **وجب الاعتقاد**
على القباب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الداعي هو الاغتصاب وجب القباب الاعتقاد من اغتصابه ان يندم
على اغتصابه **الاعتماد** **او حصل اليه ضرر من الغم بسبب الاغتصاب** فوجب عليه الاعتذار عنه والالتماسه بغيره **فلا يصح له التوبة** **ان اذا**
بلغه على وجه الخشوع ان لم يبلغ اليه بالزوم الاعتذار لانه لم يحصل اليه بسبب الاغتصاب غم لكن يجب في كلا القسمين التوبة
لانه خالف توبته حيث قال ولا يغيب بعضكم بعضا احب احكم ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهوه **وفي اجاب الفصل**
الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على القاب الندم على التفصيل ان كان يعلم القبيح مفصلا وان علم بعضها
بجمل ولا يجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المصنف في اشكال لان الاقرار بحصول الندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره
مفصلا **وفي وجوب التجديد ايضا اشكال** قال بعض المعتزلة اذا تاب اذ اكلت على المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد
التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مستتبها لها فربما وذكرك ابطال للندم ورجوع الى الاقرار وقال المصنف
فيه اشكال لان الام لا يندم اذا ذكرها اكان مستتبها لها فربما يضرب عنها صفحا عن غير ندم عليها ولا اشتراكا ولا ابتعاد
بها **وكذا المعلوم مع الملة** اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العمل عن المكلف وجب الندم على الملة مع المعلوم
كما اذا صدر فاصاب فان الرمي عليه والاعتماد معلول له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجر
يحصل الندم على الرمي **وكذا وجوب سقوط القباب** **بها** فيه ايضا اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله ان
يسقط القباب بالتوبة حتى قالوا ان القباب بعد التوبة ظلم واجتوبان العاصي قد بذل وسعه في العباد
فليسقط عناه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط عنه بالضرورة واعتوض بان خاسا الى غيره وهكذا

عنه

ثم جاعلة راجب في حكم العقل قوله اعتداده بل الجيرة الى ذلك العيان شاصع وان شأ جازان **والقنا**
يسقط بها لا بكثرة ثوابها اخلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم
بنفس التوبة واخاره المعروض عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محيطة بدون الثواب لكنها قد تقع
والى هذا اشار بقوله **لانا نفع محيطة** ولما تفرق بين التوبة المفردة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها
في استبعاد اعتبارها كسائر الطاعات التي يسقط عنها ثوابها بكونها لا تدرج في المقطع بان ثواب عن المعاصي
كلها ثم شرعنا في الاستدلال على سقوط عقاب ثوابه والى هذا اشار بقوله **لانه لا ينفى الفرق بين القديم والخيبر**
ولما اخصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى لان التوبة كثره الثواب الى الكل على السوية
والى هذا اشار بقوله **والاخصاص اي لو لا ان لا ينفى الاخصاص** واجد الاخرى بانه لو كان بنفس التوبة لسقط
توبة المعاصي عند معارضة التوبة وشار المصداق جوابه بقوله **ولا تقبل في الاخرة لانها استردا** فان نعم
المعاصي عند المعاصي ليس لتجديدها **وعذاب القبر واقع لا مكانه** وتوان السمع بوقوعه عذاب القبر لكانا فوالا
ما انفق عليه سلفه الا انه قبل ظهور الخلاف وانفق عليه لاكثر بعده واكثره فزار من عمره وبشره الميسر واكثر المأثر
من المعتزلة والجبين ان امر ممكن خبره الصادق اما مكانه قط واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى **انهم يرضون**
عليه عند وادعشوا ويعلمونهم الساعدين اذ خلوا اذ فرعون ما شدد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة على
العذاب الذي هو عرض الدنيا وصاحا وسيما فعمله غير وقيل قيام الساعدين في القبر وقوله **تو كذا** استنادا للثبوت
واجبتنا اثنتين واحدة الجاهل بين البسطة في القبر ومن قال بالاجابة فيه قال بالعذاب ايضا ولما حاذرنا **المشاة**
المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران وكذا دي انه عليه السلام ستر
يقرب من فقال انها روضة وان وابعدها عن كبره بل لان احدهما كان لا يستنزه عن البول واما الثاني فكان يمشي في الجنة
وكقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عاقبة عذاب القبر منه وكقوله في سعد بن معاذ لقد ضعفت الارض
ضعفة اخلف بها ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واخرج المتكبرون بقوله تعالى **انهم فيها الموت**
الاولى ولو اجبوا في القبر لكانوا في الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير منها الجنة اي لا بد فون اهل الجنة
في الجنة الموت فلا ينتفع بغيرهم كما انقطع نعم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على ان الجنة مرتبة اخرى بعد المسالة
وقيل قول الجنة والاولى الموت والاولى الجنة على سبيل التعليل بان كانه قيل لو امكن ذلك وقيل الموت
الاولى لان قول الجنة الموت لانه لا يمكن بلا شريطة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي فسكتهم
بما اذا لم يكن مخالف للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب ما دليها ومرفها عن طواها فلا ينبغي لكم وجه احتجاج
بها ودليل مخالفتها للمعقول انما ترى شخصاً يصب وبني معلوما الى تذهب ابراً ولا يشاهد فيه احياء ولا حسالة
والقول به مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة والبلغ منه في كل السباع والطيور وتفرقت اجزاء في بطونها
وحواصلها والبلغ منه من احرق فصار دماً او ذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودورا فانما علم عدم

اجباة ومسائلة وعذابه ضرورة وقد تجرأ الاصحاب في النقص على هذا قيل انما هي في صورة المصلو
لا بعد في الاجابة والمسالة مع عدم المشاهدة كما في صاحب المسألة فانه جاز انما لا يشاهد حيوته وكما في رتبة
التي صلى الله عليه وسلم جبريل عليه السلام وهو بين ظهريهما مع نفسه عنهم واما الصوران والاخران فان
التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممتنع عندنا فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المفردة وبعضها
وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير مستحقة في مقدور الله تعالى **وسائر السمعات من الميزان**
والعراط والمحاب ونظائر الكتب **لكنه لا يسمع على ثبوتها** فانها نطق بها الكتاب والسنة والاعتقاد
عليها اجماع **الامة في الميزان** فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال
فانما من ثقلت موازينه فهو في عيشته راحية وانما من خفت موازينه فاعده ما هو به وذهب كثير من المعتزلة الى انه
ميزان لا كفتان ولست في وثاقيين علما لا ينفصل لكانا وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك واكثره بعض المعتزلة
ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وبكاشت بل المراد العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكره بلفظ
الجمع والاف الميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك في ميزان اللون البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس ميزان المعقول لا العقل اوجب بانه يوزن حقايق الاعمال وقيل بل يحمل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فلما استغنى عن كل مكلف ميزان واما الميزان الكبير واحد اظها را
لجلا لا لامر فيه وعظم الميزان واما العراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسم ممدود على متن جهنم برده الاولون والاخرون
من السموات والارضين ان يكون المراد بعليه هو المراد بوزن كل احد على ما قاله وان شئت انما
واكثره انما هي عباد الجبار وكثير من المعتزلة زعموا منهم ان لا يمكن الاخطار عليه ولو امكن فيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين
والصالحين يوم القيمة قالوا بل المراد به طرق الجنة المشارة اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشارة اليه بقوله
تو فاهد وطم الى صراط الجحيم وقيل المراد بالاولى الواحدة وقيل الباء ذات كالصلاة والزكاة ونحوها وقيل الاعمال الموزونة
التي يسال عنها ويؤاخذ بها كانه يوزن المرور بكنها ويقصرون نظرها والجواب ان امكان القبول ظاهرا هو
كما نحن على الماء والطيران في الهوى غايته مخالفة العادة ثم انما يسهل الطريق على من اراد كما في الحديث ان منهم من
هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الباردة ومنهم من هو كالجماد ومنهم من هو كجلاء وشغل يده ومنهم من هو كحمار
وجهم واما الحجاب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما
نظائر الكتب فقد قال الله تعالى وانما من كان به يمينه ضيق يحاسب حسابا يسيرا وقال تعالى ان الله انزلنا الزمان طابره
في عتقه ونخرج له يوم القيمة كتابا ليعاين مشورا **والسمع دل على ان الجنة والدار تحلوتان الا ان والمعارض**
شاهد جمهور المسلمين على ان الجنة والدار تحلوتان الا ان خلاف ذلك لاكثر المعتزلة كما في ما شتم وانما في عهد الجبار وغير
جئت زعموا انها تحلوتان يوم الجحيم والاول قصبة ادم وحوا واسكانها الجنة ثم اخر اجسامها باكل الشجرة
وكونها محصنان عليها من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة والاعتقاد عليه اجماع قبل ظهور المخالفين

وحملها على لبستان من لبسان جرى بحرى النعاب بالدين والمراحم لا جماع المسلمين ثم القابل على الجنة دون النار
فنبوتها نبوتها الماني الايات الصريحة في ذلك كقوله ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عند هاجنة الماويك
وكقوله في حق الجنة اعدت للذين امنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة للذين آمنوا وحق النار اعدت
للكافرين وبرزت الحجاب النفاوين وحملها على التعبير عن المستقبل لفظا لماضي مبالغة في تحققة شئ ونفي في الصور
ونادي اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تحسب المنكرون بوجه الاول ان
ان خلقها يوم الجزاء حيث لا يلقى بالحكم وضعه ظ والنا في انها لو خلقتا لهلكا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه
واللام بط لا جماع على دوامها والنصوص الشهادية بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها بغيره الهالك
جمعا من الادلة وحمل الهلاك على غير الدنيا على ما قيل ان المراد بهلاك كل شئ انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الكافي
فالقبح بالهالك المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا ينقطع لبقا بها ولا انهما لوجودها بحيث يثبتان على
العدم زمانا بعدد كافي دوام الماكول فانه على التجدد والانقضاء قطعاً وهذا الانسان في ضآلة لحظة الثالث انه قال
انهم في وصف الجنة عرضة السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لا شئ عند اخل
الاجسام واجيب بان المراد ان عرضة كعرض السموات والارض لا شئ ان يكون عرضة بعينه لا حال البقاء والابود
الثبات انما ينبغي قيام عرض واحد شخصي محليين موجودين معاً او احدهما موجود والآخر معدوم والتصح في آية اخرى
عرضة كعرض السما والارض فيعمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي شئ **والايمان** في اللغة هو التصديق
مطلقاً قال الله تعالى وكان من قبله يوسف وما انت بمؤمن لنا اي مصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام **الايمان**
بالله وبلائه الحديث اي تصديق واما في الشرح فهو عند الشاعرة التصديق للرسول فيما علم بحجبه ضرورة فنفصلا
فيما علم تفصيلاً واجمالاً فيما علم اجمالاً فهو في الشرح تصديق خاص وقال الكراميه هو كمال الشهادة وقال قهقران حال
الجوارح وذهب المخارج والصلاف ومجد الجبار الى انها الطاعات باسرها فرضا كان او ظاهراً وذهب الجباري
وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفتوحة خيراً لا فعال والتركوك دون النوافل وقال المحدثون وبعض
السلف كان ما هداية تصديق باليمان واقرار باللسان وعلى ذلك ان قال طائفة هو التصديق مع كلتي الشهادة
وبروي هذا من ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف قال **تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول** يعني التصديق
بالقلب وحده ليس بما لا لقوله تعالى وحدها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق
القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايان ولا شك انها متباينان **ولا يكفي الثاني** يعني الاقرار
باللسان **لقوله تعالى فالت اعراب احنا قل** لم يؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقوله تعالى ومن اسلم فقولوا اسلمنا بالله
بالعلم الاخر واهم مؤمنين فقد اثبت في هاتين الايتين التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق
اللساني فقط ولا شاعرة الايات الدالة على محلبة القلب لايان نحو او كذا كتب في قلوبهم الايمان ولا تدخل الايمان في
قلوبكم وقلوبه مطين بالايان من ذلك الايات على الحتم والطبع على التعبد وكذا في آية فانه واردة على سبيل البيان

قبله

لا شئ الايمان منه وبوتيد دعاء النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لا ساحة وقد قيل من قال لا
هنا شغفت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق
واما المعرفة والنا في بطلانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين الفعل
بالتوقف كما ينقل الصلاة والزكاة وامثالها وتوقف لا شئ من اشتراطها وتطابقه بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع
لم يرد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وما يكمن الحديث كما قلناه عنه انما والدليل على ان الايمان خارج عن
انه جاء الايمان مقرونا بفعل الصالح معطوفاً هو عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن
يؤمن بالله ويعمل صالحاً وظاهر ان الشئ لا يعطى على نفسه وايضا قد قرن الايمان بفعل الصالح نحو وان طاب امر
من المؤمنين اختلفوا فاثبت الايمان مع وجود النكال وظاهر ان الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزيه
والكفر عدم الايمان عا من شانه وهذا معني عدم تصديق النبي عليه السلام في بعض ما علم بحجبه بالضرورة
بالضرورة والثان لهذا اعم من كذبه صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم بحجبه به على ما ذكره الامام القرطبي لسمو الكافر الخالي
عن التصديق والكذب والى هذا اشار بقوله **المنع الضد اوبه** ومعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون متادناً
لضد الايمان وهو الكذب او لا يكون متادناً لضد الايمان بان عا عن كلا الضدين واعتدال الامام الرازي بان جازما
جابه النبي ان تصديقه واجب في كل ما جابه فمن لم يجد في ذلك ضعف للظهور المنع فان قيل من استخف
بالشع او الشك او التي المحقق في التادرات او شد الزمان بالاختيار كما فر اجماعاً وان كان مصداقاً للنبي عليه السلام
ففي ما جابه وج لا يكون حد الايمان مانعاً ولا حد الكفر جامعاً وان جعلت ترك المأمور به او ارتكاب المنهي عنه علامة
الكذب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعاً لمخرج غير الكفرة من الضيق عنه ولا حد الكفر مانعاً لدخول
فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المخبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفرة وفانما يجوز ان يجعل بعض مخطورات الشئ
علامة الكذب فيحكم كفرة من تركه ويوجد الكذب فيه واشتاق التصديق عنه كالاكتشاف بالشئ وشدت
الزمان وبعضها لا كما فر اوشب الخمر وسفاوت ذلك الى صفتي عليه ومختلف فيه ومفوض عليه ويستند طر الدليل
ومما صيد في كتب الفروع **والصحة للفرق من طاعة الله ومع الايمان والتمني اخيا والايان واخفا**
الكفر والتمني مؤمن لوجود حد وفيه خلافاً للمعتزلة في تركب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في
منزلة بين المنزلتين **والامر بالمعروف والنهي عن المنكر** هو الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب **واجب وكذا النبي عن**
المعروف والنهي عن المنكر من فعل المصطفى قولاً او فعلاً واجب **والامر بالمعروف والنهي عن المنكر** هو
سماً اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما بحسب الشئ او بحسب العقل فذهب الجاهلي وابنه الى وجوبها
تتبعاً وذهب الشاعرة الى وجوبها سراً واختاره المصنف قال انها واجبان سراً والدليل عليه الاجماع فان قيل
فان كان قائل بوجوبه مطلقاً وقابل بوجوبه باستثناء الامام فقد انق اكل على وجوبه في الكثرة والكتاب كقولنا وليكن
منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله عليه السلام

منه

لهم

لما روي بالمعروف ولينون عن المنكر او ليس لظن الله سر اركم على خباكم فريد عوا خباكم فلا يستجاب نوعه على
 ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب **والآية** لم يجبا شو عا بل واجبا عفا **لزم ما هو خلاف**
الواقع او الاخلال بحكمة الله واللازم في المسند وبين الملازمة انها لو وجبا عفا لو جبا على الله تعالى كل
 واجب على فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه فان كان فاعا لهما وجب وقوع
 المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان تاد كالميل يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه يقع اخل بالواجب العقلي **طما**
علم فاعا بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعا لهما عالما بان ما يأمروه به معروف
 وان ما ينهي عنه منكر وان ذلك ليس في المسار بل الاجتهاد به التي اختلف فيها اعتقا الامم والمأمور والتأني والمضي
وتجوز التأني اي الشرط الآخر ان يجوز في ظنه تأني امره ونهييه وافضاها الى المقصود فانه اذا لم يكن انهما فيضان
 الى المقصود لايمان عليه **والشرط الآخر تجوز التأني** **المنفعة** اي ان يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة
 الى بعض خواصه اذ لو انشئ هذا الظن لا وجوب عليه **وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس** للكتاب والسنة اما الكتاب
 فقوله **ولا يتجسسوا** او قوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الآية فانه يدل على حرمة التنصت في الكلمات
 الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تبع عودا اخيه تبع الله عودته
 ومن تبع الله عودته فصح على رؤس الامم الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من اتبع بشي هذه القادة ورأى فليستروا
 يستروا الله وايضا فصح من سبوره عليه السلام انه كان لا يتجسس على المنكرات بل يستورها ويكره اظهارها ثم انه فرض في
 لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاقرين واذا اظن كل طائفة انه لم يتم به الاخراتم الكل تركه **هذا آخر ما ليس**
شرح تجزئة الكلام واحمد الله على التوفيق **لانا** **نفع الله به الطالبين** وجعله ذخرا لايوم الدين **انه خير من غيره**

